AAM, 31 (2024)

Al-Andalus MAGREB

Revista científica de estudios árabes e islámicos

Viñeta: "Aportacion del Islam a la construcción de Europa" Autor José M Sánchez Díaz.

ISSN -e: 2660-7697

La revista *Al-Andalus Magreb* (*AAM*) (ISSN: 2660-7697) es una revista científica de la Universidad de Cádiz. Es una publicación digital en acceso abierto orientada a la difusión de las últimas investigaciones sobre el mundo arabo-islámico con un enfoque multidisciplinar.

Consejo Editorial

Directora: Ana María Cabo González, Universidad de Sevilla
Secretaria: Carmen Garratón Mateu, Universidad de Granada
Editor: Joaquín Bustamante Costa, Universidad de Cádiz
Co-editor: Juan Manuel Uruburu Colsa, Universidad de Sevilla
Secretaria de redacción: Rocío Ramírez Cultrera, Universidad de Cádiz

Vocales

Maravillas Aguiar Aguilar, Universidad de La Laguna, España
Mercedes Aragón Huerta, Universidad de Cádiz, España
Ahmed Bourhalla, Universidad Mohammed V de Rabat, Marruecos
Nuria de Castilla, Ecole Pratique des Hautes Études de París, Francia
Ignacio Ferrando Frutos, Universidad de Cádiz, España
Omar Salawdeh, Universidad Nacional de Singapur, República de Singapur

Consejo Asesor

Allaoua Amara, Universidad Emir Abd El Kader (Constantina, Argelia)
Mostafa Ammadi, Universidad Abdelmalek Essaadi (Tetuán, Marruecos)
Abdellah Bounfour, INALCO (París, Francia)
Dominique Caubet, INALCO (Paris, France)
Cristina de la Puente González, CSIC (Madrid, España)
Jean-Charles Ducene, Ecole Pratique des Hautes Études (París, Francia)
Maribel Fierro, CSIC (Madrid, España)
Miquel Forcada Nogués, Universidad de Barcelona (Barcelona, España)
María Dolores López Enamorado, Universidad de Sevilla (Sevilla, España)
Juan Martos Quesada, Universidad Complutense de Madrid (Madrid, España)
Christine Mazzoli-Guintard, Universidad de Nantes (Francia)
Juan Pedro Monferrer Salas, Universidad de Córdoba (Córdoba, España)
Kaj Öhrnberg, Universidad de Helsinki (Finlandia)
Fátima Roldán Castro, Universidad de Sevilla (Sevilla, España)
María Jesús Viguera Molins, Real Academia de la Historia (Madrid, España)

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

SUMARIO

Artículos

BANAT, Mohammad: *La imagen del fuego en la poesía andalusí: estudio analítico- descriptivo* 1-23

CAETANO LEITÃO, Marta Isabel: *O povoamento emiral da Kūra de al-Qaṣr (Alcácer do Sal, Portugal)* 25-48

MONFERRER SALA, Juan Pedro: *Litvrgia mvzarabica. Traducción árabe del símbolo niceno-constantinopolitano incluido en al-Qānūn al-Muqaddas (El Escorial, ms. ár. 1623)* 49-65

AMEHDAR, Abdelmajid: *La enseñanza de las locuciones del árabe estándar en los centros docentes franceses en Marruecos* 67-84

MOHAMED SAAD, Saad , SHAFIK, Ahmed : *Ocio y espectáculo en un mercado egipcio del siglo XIII: el teatro de sombras de Ibn Dāniyāl* . 85-104

BELLAKHDAR, Jamal: *Farfār, un árbol enigmático del Kitāb an-nabāt de Abū Ḥanīfah ad-Dīnawarī (siglo IX): revisión de especies leñosas abisinias de uso técnico para una propuesta de elucidación* 105-139

HERNÁNDEZ GARCÍA, Marta: *El estatus de las lenguas en Marruecos: una variable en manos del poder y el discurso institucional* 141-159

ABBOUD HAGGAR, Soha, SHABAN MOHAMMAD SALEM, Tarek: *El tratado de gramática «Al-Āğurrūmiyya» De Ibn Al-Āğurrūm: transcripción, estudio y glosario de su traducción al aljamiado conservada en el manuscrito 59 (tercera parte) del CSIC* 161-183

OULD MOHAMED BABA, Ahmed-Salem: *El vocabulario de la indumentaria en el dialecto ḥassāniyya: estudio lexicográfico* 185-204

Reseñas

MOHAMED SAAD, Saad (ed.), *Naguib Mahfuz, novelista universal. Estudios en torno a la traducción de su narrativa con motivo del XV aniversario de su muerte*. Peter Lang Group AG. 2023, 176 pág. ISBN: 978-363-1870-12-9. (Mila Mohamed) 205-206

TORRE, Eduardo de la. *Por esos caminos de la guerra*. Relatos de un corresponsal de guerra. La Habana: Ediciones Envivo, 2018, 318 págs. ISBN: 978-959-7214-23-6. (Fernando Camacho)..... 207-211

SUÁREZ GARCÍA, Raquel. *Vocabulario completo de un texto morisco tardío. Una contribución a la lexicografía española*. Oviedo: EDIUNO (Ediciones de la Universidad de Oviedo) 2023, 508 págs. ISBN: 978-84-18324-59-8. (Joaquín Bustamante)..... 212-213

PÉREZ BELTRÁN, Carmelo (ed.). *Dinámicas de protestas en el mundo árabe: Desafiando a los regímenes autoritarios*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2023, 360 págs. ISBN: 978-84-338-7220-3 (Nadia Hindi) 214-218

AGUIAR AGUILAR, Maravillas; CABO GONZÁLEZ, Ana María; MONFERRER-SALA, Juan Pedro (coords.). *Labore et constantia. Estudios andalusíes: ensayos selectos*. Colección de Estudios Árabo-Islámicos de Almonaster la Real, 22. Córdoba: UCOPress. Editorial Universidad de Córdoba, Editorial Universidad de Sevilla, Servicio de Publicaciones. Universidad de La Laguna, 2022. 784 páginas: ilustraciones (blanco y negro y color); 25 cm. ISBN UCOPress: 978-84-9927-706-6. ISBN Editorial Universidad de Sevilla: 978-84-4722375-6. ISBN Servicio de Publicaciones. Universidad de la Laguna: 978-84-167471-22-5. D.L.: CO 1048-2022. (Ana Mª Sánchez Medina) 219-223

BENAICHA ZIANI, Naima. *Lenguas de Argelia. Estatus e impacto sociopolítico*. Prólogo de Francisco Moscoso García. Colección Estudios Árabo-Islámicos de Almonaster la Real, n.º 21; Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla; ISBN 978-84-472-2307-7 (edición impresa). (Sarali Gintsburg) 224-226

BOUISSEF-REKAB LUQUE, Dris. *Paquita en tierra de moros*. Antequera: ExLibric, 2024, 251 págs. ISBN: 9788410076549. (G. Fernández Parrilla) 227-230

DE DIEGO GONZÁLEZ, Antonio. *El Corán*. Estudio introductorio y traducción. Córdoba: Almuzara, 2024. Colección Espiritualidad. 576 páginas. ISBN: 978-84-11318-79-2. (G. López Anguita) 231-232

CABO-GONZÁLEZ, Ana María. El Kitāb al-tağribatayn *de Ibn Bāğğa y Sufyān al-Andalusī. Reconstrucción de la obra a través de las citas de Ibn al-Bayṭār en su* Kitāb al-ğāmiᶜ. Introducción, edición, traducción, estudio e índices de Ana Mª Cabo-González. Colección Estudios Árabes e Islámicos. Fuentes. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2024. 366 páginas. ISBN: 9788400112905. (G. López Anguita) 233-234

NIETO ORRIOLS, Daniel y CASTRO HERNÁNDEZ, Pablo (eds.). *Viajes, interacciones e identidades en el mundo antiguo y medieval*. Colección GEIMA Historia Antigua (Serie Historia Antigua nº2). Temuco: Editorial GEIMA Ediciones y Universidad Andrés Bello, 2023, 316 pp. ISBN: 978-956-09579-4-8. (M. Aguiar) 235-236

INDEX

Articles

BANAT, Mohammad: *The image of fire in andalusian poetry, a descriptive-analytical study* 1-23

CAETANO LEITÃO, Marta Isabel: *The emiral settlements of the Kūra of al-Qaṣr Alcácer do* S*al, Portugal)* 25-48

MONFERRER SALA, Juan Pedro: *Litvrgia mvzarabica. Arabic translation of the nicene-constantinopolitan symbol included in al-Qānūn al-Muqaddas (El Escorial, ms. ár. 1623)* 49-65

AMEHDAR, Abdelmajid: *The teaching of modern standard arabic idioms from a translation approach* 67-84

MOHAMED SAAD, Saad , SHAFIK, Ahmed :. *Leisure and spectacle in a 13th century egyptian market:Ibn Dāniyāl's shadow theater* 85-104

BELLAKHDAR, Jamal: *Farfār, an enigmatic tree of the Kitāb an-nabāt of Abū Hanīfah ad-Dīnawarī (9th century): review of woody species of abyssinia receiving technical uses for a proposal of elucidation* 105-139

HERNÁNDEZ GARCÍA, Marta: *The status of languages in Morocco: a variable in the hands of power and institutional discourse* 141-159

ABBOUD HAGGAR, Soha, SHABAN MOHAMMAD SALEM, Tarek: *Ibn Al-Āğurrūm's grammar book "Al-Āğurrūmiyya": transcription, study and glossary of its translation to aljamiado in the manuscript number 59 (third part) in theCSICc* 161-183

OULD MOHAMED BABA, Ahmed-Salem: *The vocabulary of clothing in the ḥassāniyya dialect: a lexicographical study* 185-204

Reviews

MOHAMED SAAD, Saad (ed.), *Naguib Mahfuz, novelista universal. Estudios en torno a la traducción de su narrativa con motivo del XV aniversario de su muerte*. Peter Lang Group AG. 2023, 176 pág. ISBN: 978-363-1870-12-9. (Mila Mohamed) 205-206

TORRE, Eduardo de la. *Por esos caminos de la guerra*. Relatos de un corresponsal de guerra. La Habana: Ediciones Envivo, 2018, 318 págs. ISBN: 978-959-7214-23-6. (Fernando Camacho)..... 207-211

SUÁREZ GARCÍA, Raquel. *Vocabulario completo de un texto morisco tardío. Una contribución a la lexicografía española*. Oviedo:

EDIUNO (Ediciones de la Universidad de Oviedo) 2023, 508 págs. ISBN: 978-84-18324-59-8. (Joaquín Bustamante) 212-213

PÉREZ BELTRÁN, Carmelo (ed.). *Dinámicas de protestas en el mundo árabe: Desafiando a los regímenes autoritarios*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2023, 360 págs. ISBN: 978-84-338-7220-3 (Nadia Hindi) 214-218

AGUIAR AGUILAR, Maravillas; CABO GONZÁLEZ, Ana María; MONFERRER-SALA, Juan Pedro (coords.). *Labore et constantia. Estudios andalusíes: ensayos selectos*. Colección de Estudios Árabo-Islámicos de Almonaster la Real, 22. Córdoba: UCOPress. Editorial Universidad de Córdoba, Editorial Universidad de Sevilla, Servicio de Publicaciones. Universidad de La Laguna, 2022. 784 páginas: ilustraciones (blanco y negro y color); 25 cm. ISBN UCOPress: 978-84-9927-706-6. ISBN Editorial Universidad de Sevilla: 978-84-4722375-6. ISBN Servicio de Publicaciones. Universidad de la Laguna: 978-84-167471-22-5. D.L.: CO 1048-2022. (Ana Mª Sánchez Medina) 219-223

BENAICHA ZIANI, Naima. *Lenguas de Argelia. Estatus e impacto sociopolítico*. Prólogo de Francisco Moscoso García. Colección Estudios Árabo-Islámicos de Almonaster la Real, n.º 21; Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla; ISBN 978-84-472-2307-7 (edición impresa). (Sarali Gintsburg) 224-226

BOUISSEF-REKAB LUQUE, Dris. *Paquita en tierra de moros*. Antequera: ExLibric, 2024, 251 págs. ISBN: 9788410076549. (G. Fernández Parrilla) 227-230

DE DIEGO GONZÁLEZ, Antonio. *El Corán*. Estudio introductorio y traducción. Córdoba: Almuzara, 2024. Colección Espiritualidad. 576 páginas. ISBN: 978-84-11318-79-2. (G. López Anguita) 231-232

CABO-GONZÁLEZ, Ana María. El Kitāb al-taġribatayn *de Ibn Bāğğa y Sufyān al-Andalusī. Reconstrucción de la obra a través de las citas de Ibn al-Bayṭār en su* Kitāb al-ğāmiᶜ. Introducción, edición, traducción, estudio e índices de Ana Mª Cabo-González. Colección Estudios Árabes e Islámicos. Fuentes. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2024. 366 páginas. ISBN: 9788400112905. (G. López Anguita) 233-234

NIETO ORRIOLS, Daniel y CASTRO HERNÁNDEZ, Pablo (eds.). *Viajes, interacciones e identidades en el mundo antiguo y medieval*. Colección GEIMA Historia Antigua (Serie Historia Antigua nº2). Temuco: Editorial GEIMA Ediciones y Universidad Andrés Bello, 2023, 316 pp. ISBN: 978-956-09579-4-8. (M. Aguiar) 235-236

صورة النَّار في الشّعر الأندلسي، دراسة وصفيّة تحليليّة

LA IMAGEN DEL FUEGO EN LA POESÍA ANDALUSÍ: ESTUDIO ANALÍTICO- DESCRIPTIVO

THE IMAGE OF FIRE IN ANDALUSIAN POETRY, A DESCRIPTIVE-ANALYTICAL STUDY

Mohammed Banat*
Al-Quds university Abu Dies- Palestine

Recibido: 20/11/2023 **Aceptado:** 10/03/2024

BIBLID [1133-8571] 31 (2024) 1-23

ملخّص: يتناول هذا البحث دراسة صورة النَّار في الشّعر الأندلسي والكشف عن ملامحها، وأبرز الشُّعراء الوصَّافين لها، ورصد الصُّور المبتكرة في وصفها لديهم. وقد اشتمل البحث على تمهيد ومحورين رئيسين، خُصَّ التمهيد للحديث عن كتب الأدب والتُّراث التي أفردت فُصُوْلًا وأبوابًا خاصَّة في نعت النَّار، وتناول المحور الأوّل النَّار في صورتها الماديَّة الَّتي تفرّعت على عدد من النّقاط: نار الفحم والرماد، ونار الكانون، ووصف النار بصفات المرأة، ونعت النار في حركتها وسكونها، ووصف نار الشمعة والقنديل، ونار النّفط على الماء. أما المحور الثاني فتركَّز على النار في صورتها المجازية، كنار عن نار الهوى، ونار اللوعة والاشتياق، ونار الهداية والظلم. وخلص البحث إلى مجموعة من النتائج، أهمها: مجيء الشعر في وصف النار على شكل مقطوعات، وتنوَّعت صور النَّار بين التقليدية والمبتكرة. وكي يحقق البحث النتائج المرجوة، فقد استعان الباحث بالمنهج الوصفي التّحليلي إضافة إلى المنهج الجمالي.
الكلمات المفتاحية: النَّار- الرَّماد- الجمر- الكانون- السّراج- الشّمعة- الموقد.

Resumen: La investigación pretende estudiar la imagen del fuego en la poesía andalusí, desvelar sus características, los poetas más destacados que la describen y extraer imágenes innovadoras en su descripción. La investigación incluye un prefacio y dos partes principales. El prefacio se tratan las fuentes de la literatura y el patrimonio que dedicaron capítulos especiales a la descripción del fuego. La primera parte versa sobre el fuego en su forma física, que se ramificaba en varios puntos: fuego de carbón y ceniza, fuego de estufa y descripción del fuego con características femeninas, describiendo el fuego en su movimiento y quietud, el fuego de la vela y la lámpara, el fuego del aceite sobre el agua. La segunda parte se centra en el fuego en su imagen metafórica, como el fuego de la pasión, el fuego del amor y el fuego de la guía y la injusticia. La investigación concluye con una serie de resultados. En este caso, los más importantes son: la poesía que describe el fuego se presenta en forma de estrofas, y las distintas imágenes del fuego, entre tradicionales e innovadoras. Para lograr los resultados deseados, hemos utilizado el enfoque analítico descriptivo además del enfoque estético**.**
Palabras clave: fuego, cenizas, carbón, incinerador, cañón, lámpara, vela, chimenea.

Abstract: The research aims to study the image of fire in Andalusian poetry, reveal its features, the most prominent poets who describe it and extract innovative images in describing it. The research included a preface and two main parts. The preface was devoted to talking about the sources of literature and heritage that allocated special chapters to describe fire. The first part dealt with a fire in its physical form,

* Email: mobanat@staff.alquds.edu ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1157-6465

which branched into several points: coal and ash fire, stove fire, and describing fire with the characteristics of women. Describing the fire in its movement and stillness, the fire of candle and lamp, the fire of oil on the water. The second part, focuses on the fire in its metaphorical image, as the fire of passion, the fire of love, and the fire of guidance and unfairness. The research concluded with a set of results, the most important are: the poetry describing fire came in the form of stanzas, and the images of fire varied between traditional and innovative. To achieve the desired results, the researcher used the analytical descriptive approach in addition to the aesthetic approach.
Keywords: fire, ashes, coals, incinerator, cannon, lamp, candle, fireplace.

إشكالية البحث:

من خلال استعراض الكتب والمراجع الخاصَّة بالأدب الأندلسي، لفتت أنظار الباحث قضايا عديدة لم يتناولها الباحثون والدّارسون بالدّرس المفصَّل، أو أنَّهم تناولوها بشكلٍ مقتضب، أو أشاروا إليها إشارة عابرة. ومن بين القضايا التي استرعت انتباه الباحث موضوع وصف النَّار في الشّعر الأندلسي، فلم أعثر على أي بحث أو دراسة مستقلّة تطرَّقت لهذا الموضوع من قريب أو من بعيد، وهذا ما دفعني إلى البحث في هذا الاتجاه والكتابة فيه.

أهميَّة البحث:

تكمن أهميَّة البحث في أنّه لم يحظ بعناية الباحثين في الشّعر الأندلسي، فأفضت فيه الحديث عن النّار ومتعلّقاتها، وأبرزت الدَّور الذي اضطلع به الشُّعراء الأندلسيّون في ابتكار الصُّور في هذا اللَّون من الوصف، إضافة إلى رصد العناصر الَّتي تشكَّلت منها الصُّورة مع أنَّ الموصوف واحد، ولا بدّ من الإشارة إلى أهميَّة الكشف عن إسهامات الشُّعراء في هذا الجانب، وبخاصّة تبيان أثر الطّبيعة في رسم ملامح الصّورة من ناحية، وانعكاسها على نفسيّة الشّعراء من ناحية أخرى.

أهداف البحث:

تنحصر أهداف البحث في تحليل عناصر الصُّورة في هذه الجزئية من فنّ الوصف، والوقوف عند أدقّ التّفاصيل المتعلّقة برسم أبعادها على اختلاف أشكالها، فضلًا عن الموازنة بين الشُّعراء والمفاضلة بينهم فيما يقدّمون من لوحات جماليّة بديعة، وكذلك يهدف البحث إلى الوقوف على التّشبيهات والصُّور الفنّيّة التي ابتدعها الشُّعراء في وصف النار في الإطارين التّقليدي والمبتكر.

الدراسات السابقة

في حدود علم الباحث لم ينفرد أحد من الدراسين المحدثين بدراسة مُستقلّة في وصف النّار في الشّعر الأندلسي، والدّراسة الوحيدة التي عثرت عليها، هي: "دلالة النّار بين ابن سارة الشنتريني وعبد اللَّطيف عبد الحليم (أبي همام)" للباحث أحمد نبوي الذي تناول الموازنة بينهما من منظور حداثي يختلف تمامًا عن البحث الذي بين أيدينا. أمّا الدراسات السّابقة عن النّار في الشّعر العربي لدى الشعراء المشارقة فهي كثيرة، إذ يضيق المقام عن حصرها في هذه الجزئية من البحث، ولعل أبرزها: "النار: دلالتها الفنية والموضوعية في الشعر الجاهلي" لكمال الجبوري، و "النّار في التُّراث العربي: دراسة دلاليَّة اجتماعيَّة" للباحثة عزّة غراب. ومن الرَّسائل الجامعيَّة التي أعدّت في هذا المجال "النّار في الشّعر العربي إلى نهاية القرن الرابع الهجري" للباحث إبراهيم بن سعد القحطاني. ومن الدّراسات الحديثة البحث الموسوم بـ "دلالة النّار في الشعر العربي المعاصر– نماذج شعرية مختارة" لنزيهة العايب.

وبعد اطّلاع الباحث على تلك الدّراسات تبيّن له أنّها تختلف عن الدّراسة الّتي سيقوم بها، كونها تتّصل بالأدب العربي في المشرق، ومنها ما تناول الصُّور الدّلاليّة والرّمزيّة في الشّعر المعاصر، في حين أنّ الدّراسة الحالية تقتصر على الأدب الأندلسي فحسب، فضلًا عن تناول الدّراسات السّابقة لموضوع النّار

في سياقه الدّيني والتّاريخي والأدبي، والبحث عن الرّموز المتّصلة بتوظيف النّار في التُّراث العربي، وذكر أسمائها وأنواعها.

المنهج:

اقتضت طبيعة البحث توظيف المنهج الوصفي التّحليلي، فهو الأنسب لمثل هذا النّوع من الأبحاث، فضلًا عن الاستعانة بالمنهج الجمالي في الكشف عن عناصر التّصوير الفنّي لدى الشّعراء. ويعزو الباحث السّبب وراء اختيار هذين المنهجين كون البحث تاريخيًّا أدبيًّا، وبطبيعة الحال فإنَّ المنهج الاستقرائي التّحليلي هو الأنسب للبحوث التّاريخيّة. أمّا بالنّسبة لاستخدام المنهج الجمالي فيأتي من منطلق أدبيّة البحث، والرّغبة في الكشف عن مواطن الجمال في النُّصوص الفنّيّة التي انتخبها الباحث، والموازنة بين أساليب الشُّعراء في ابتداع الصُّور الفنّيّة، وتبيان الأثر الّذي تركته تلك الصُّور في نفسيّة القارئ.

التّمهيد:

كانت الطَّبيعة وما زالت مصدر إلهام لدى الشُّعراء في مختلف العصور، فوصفوا كلّ شيء فيها أدقّ وصف، وراحوا يقدّمون لنا لوحات بديعة منحوتة بالكلمات لكلّ ما فيها من متحرّك وصامت، ومن اللَّافت للنَّظر وقوف الشُّعراء عند موصوفات بعينها؛ وهذا ما يجعلها تشكّل ظاهرة لافتة للنَّظر عند الباحثين والدَّارسين.

والنَّار واحدة من هذه الظّواهر الّتي اهتمَّ بها الشُّعراء بعامَّة، ومؤلّفو الكتب بخاصّة، فأكثر النَّفر الأوّل من الخوض في الحديث عنها في عصور الأدب المختلفة، وتناولها الآخرون في تضاعيف كتبهم بدرجات متفاوتة تفصيلًا وإيجازًا، وأفرد بعضهم لها أبوابًا وفصولًا خاصَّة، فنجدهم يتحدّثون عن أصلها، وألوانها، وأسمائها، وتعظيمها، وعُبَّادها، وغير ذلك من القضايا التي يطول ذكرها في هذه الجزئيَّة من البحث.

بالنَّظر في كتب التُّراث نجد الجاحظ (ت255هـ) يهتمُّ بها كثيرًا، فاستهلَّ الجزء الخامس من "كتاب الحيوان" للحديث عنها في "باب الكلام على النّار"، واستطرد كثيرًا في تفصيل ما نحن بصدد تناوله في هذا البحث. أما الآبي (ت421هـ)، فأورد في الجزء الرّابع من كتابه "نثر الدّرّ" تفصيلًا دقيقًا لأسماء نيران العرب دون إيراد شيء من الأشعار التي قيلت في وصفها.

وإذا نظرنا إلى كتاب "ثمار القلوب في المضاف والمنسوب"، فإنَّنا نجد الثَّعالبي (ت429هـ) يتوسّع كثيرًا في ذكر النّيران وأسمائها، فسجَّل لنا ستة وثلاثين اسمًا لها، وعرَّف كلّ واحد، وأورد نماذج من أشعار العرب في التّدليل عليها، وضرب الأمثال بها.

تجدر بنا الإشارة إلى الجهد الذي قام به التّيفاشي (ت651هـ) في كتابه "سرور النّفس بمدارك الحواسّ الخمس"، فقد أفرط في الحديث عن النار ومتعلّقاتها في الباب الثامن، فتحدّث عن صفة الزّندة، ونار النّفط، ونار الفحم والكوانين، والأحطاب، والأدخنة، والأرمدة، وألوان النَّار، ووصف النَّار، ولم يكتف بذلك، بل خصّ الباب التّاسع للحديث عن أوصاف الشُّموع، والفوانيس، والقناديل، والسّراج، والمسرجة، وفي هذا الكتاب أشعار تطول انتخبها المؤلّف بعناية تدلّ على ذائقة أدبيَّة لتلك الموصوفات، ويحمد له القسمة التي ارتضاها لنفسه في تبويب الموضوعات تسهيلًا على القارئ.

أمَّا النُّويري (ت733هـ)، فنجده يفرد بابًا طويلًا في الكلام على النَّار من لدن آدم عليه السَّلام، غير أنَّه ركّز على ذكر أسماء أربع عشرة نارًا من نيران العرب المشهورة، كنار المزدلفة، ونار الحُباحب، ونار القرى، ونار الحرب، وغيرها. ويسجَّل له تفرّده بالحديث عن النَّار في صورتها المجازيَّة، كنار البرق، ونار المعدة، ونار الحُمَّى، ونار الشَّوق، ووقف كذلك عند النيران التي يضرب بها المثل، وأورد نماذج شعريّة كثيرة في نعتها،

وختم الباب بذكر أشعار كثيرة قيلت في وصف نار الشَّمعة، والقنديل، والشّمعدان، والسّراج. يضاف إلى ذلك إيراده قطعًا نثرية في المفاخرة بين القنديل والشّمعدان.

وإذا ما نظرنا إلى الغزولي (ت815هـ) فإنّنا نجده يفعل شيئًا مغايرًا في مصنّفه "مطالع البدور"؛ إذ خصَّ الباب السابع والعشرين للحديث عن النَّار، والطبّاخ، والقدور.

المبحث الأوّل: النَّار في صورتها المادّيَّة

1. نار الفحم والرَّماد:

من جميل الشّعر الّذي قيل في وصف النَّار ما جاء ارتجالًا على لسان ابن سارة وأبي بكر بن العربيّ؛ وذلك حينما دخل الأوَّل على الثَّاني وكان جالسًا يتدفَّأُ، فأبصر نارًا يعلوها رماد تستَّرت به، واقترح عليه أن يقول شيئًا فيما أبصرت عيناه، فارتجل (المقري 1980: 3, 88): [الكامل]

شَابَتْ نَوَاصِي النَّارِ بَعْدَ سَوَادِهَا وَتَدَثَّرَتْ عَنَّا بِثَوْبِ رَمَادِ

فما كان منه إلّا أن يطلب من ابن سارة إجازة بيته السَّابق، فصنع في الحال: [الكامل]

شَابَتْ كَمَا شِبْنَا وَزَالَ شَبَابُنَا فَكَأَنَّمَا كُنَّا عَلَى مِيْعَادِ

يكشف البيتان عن توافق غريب في الألفاظ والمعاني والصُّور، وما من شكّ في أنّ البديهة حادَّة وحاضرة لدى الشّاعرين، ويظهر ذلك في التَّشبيه الّذي رسماه للنَّار في نهايتها بالشَّيب، فقد اتّفق فيها الشَّاعران في الغرض واللّفظ والمعنى والقافية. وتكشف هذه المجازاة عن توارد للفكرة حول المعنى المطروح. وما من شكّ في أنَّ الصُّورة للشَّيء الموصوف تكشف عن الحال ذاتها لدى الشَّاعرين في المقاربة والتَّصوير، وقد ولّد الرَّماد الّذي علا النَّار تلك المشابهة، فكلاهما متقدّم في السّنّ، وقد طار غراب رأسيهما، وهنا تتجلَّى روعة الوصف بعد أن خفتت النَّار وقلَّ وهجها.

وقد ساعد عنصر اللّون الشَّاعرين في تكوين المقاربة الصُّوريَّة عبر المزاوجة بين السَّواد والبياض، وجاء ذلك موافقًا للشَّيب والشَّباب، وقد اتّكأ كلاهما على توظيف الاستعارة عبر المقابلة بين صورة النَّار في سوادها وبياضها بعد أن أصبحت رمادًا مَشُوْبًا ببياض، تمامًا كما هو الحال بين سواد الشَّعر حينما يغزوه الشَّيب.

وتتكرَّر الصُّورة نفسها عند عبادة بن القزاز حين قال: (ابن بسام 2000: 616,1) [الخفيف]

انْظُرِ الفَحْمَ قَدْ عَلاهُ بَيَاضٌ وكسا لَوْنَ وَجْهِهِ تَتْرِيْبَا
لَوْنَ شَعْرِ الشَّبابِ كانَ ولكنْ حُرَقُ النَّارِ أَوْرَثَتْهُ المِشِيْبَا

لوَّن الشَّاعر هذه النُّتفة بالبياض والسَّواد والحمُرة، غير أنَّ التَّركيز كان على الأبيض والأسود، وكأنَّه يظهر تحسُّرًا على شبابه بعد أن وَخَطَه الشَّيب، وتقدَّم في العمر، وانقلب السَّواد إلى بياض، وهكذا تكون حال الفحم أوَّل أصله قبل أن تضطرم به النَّار، وعندما يخبو نورها تورثه بياضًا يعلوه، وهذا من جميل التشبيهات التي عُقدت للشُّعراء الّذين تناقلوا رسم صور الموجودات في إطار تقليدي مع اختلاف يسير في الألفاظ.

وقد وقع نظر أبي الرَّبيع سليمان بن أحمد الدَّاني (ت361هـ) على فحمٍ محترق بالنَّار، فأبدع في الوصف إذ يقول: (ابن الأبّار 1986: 188) [الكامل]

وَلَقَدْ نَعمْتُ بِنَارِ فَحْمٍ أَصْبَحَتْ تَخْتَالُ بَيْنَ مُعَصْفَرٍ وَمُوَرَّدِ
إِلّا بَقَايَا كالدُّجَى مُسْوَدَّةً أَوْ مِثْلِ أَصْدَاغِ الجَوَارِي الخُرَّدِ
فَكَأَنَّمَا يَبْدُو لِعَيْنِي مِنْهُمَا حِبْرٌ أُرِيْقَ عَلَى سَبَائِكِ عَسْجَدِ

تتجلَّى براعة التَّصوير في هذه اللَّوحة من خلال الصُّورة المركَّبة الَّتي حشد فيها تشبيهات عديدة للنَّار في جميع أحوالها منذ ابتدائها وحتَّى انتهائها، وقد اعتمد على الصُّورة اللَّونيَّة في إبراز درجة قوّتها وتوّهجها، فتارة مصفرَّة ومحمرَّة، وأخرى مسودَّة. ولا ريب في أنَّ الشَّاعر أجاد الوصف والتّشبيه للنَّار والفحم معًا، فهي في الاحمرار تشبه توريد خدود الجواري حياءً، ونجده يُشبّهها في البيت الثَّالث بالذّهب الأصفر البرَّاق. أمَّا الفحم فبدا له ليلًا مُسودًّا قبل اشتعاله، وتراءى له مدادًا أسود حينما عاد إلى أصله بعد أن صار فحمًا من جديد.

وممَّا يلفت الأنظار حالة الشّاعر النّفسيّة عندما أبصر النَّار، فبدت كفتاةٍ تمشي بزهو وبأو وهي ترتدي ثيابها ذات الألوان الزَّاهية، وتمازج الألوان هذا هو ما أضفى على الصُّورة رونقًا وجمالًا، إذ أحسن تركيب الصُّورة الَّتي جمع فيها مزيجا من الصُّور الحركيَّة والبصريَّة واللَّونيَّة.

وتختلف ملامح صورة نار الفحم عند أبي عبد الله محمّد بن أبي الخصال (ت540هـ) عن سابقتها، تأمَّل معي قوله (ابن بسام 2000: 598,3): [المنسرح]

أما ترى النَّارَ وَهْيَ راقصةٌ تنفض أردانها مِنَ الطَّرَبِ
تَضْحَكُ من آبنوسها عجبا إذ حوَّلتْ عَيْنَهُ إلى الذَّهَبِ

فمع أنَّ الموصوف واحد إلّا أنَّ خيال الشَّاعرين مختلف، وهذا الاختلاف حتمًا سيولّد صورًا جديدة غير تقليديَّة، وهنا يكمن الإبداع، وفي رأي الباحث فإنَّ هذه الصُّورة أجمل من سابقتها، وسرّ الجمال يكمن في التَّشبيه القائم على الصُّورة الحركيَّة، فعندما تحرّك الرّيح النَّار تبدو وكأنَّها ترقص، وهذه الحركة الجميلة لمعت في مخيّلة الشَّاعر فأعمل عقله في توليد صورة لها، فشخَّصها بفتاة تتفنَّن في إبراز مفاتنها عبر حركات تؤدّيها بمهارة كلَّما هزَّت أكمامها وحرَّكت يديها، بعد أن وصلت إلى قمَّة النّشوة فرحًا وطربًا، وهذا من الاستعارات الجميلة.

وجاء بالبيت الثّاني ليزيد التشبيه جمالًا من خلال الصُّورة اللَّونيَّة لفحم شجر الآبنوس المعروف بدكنته، وهذا ما جعله ينجح في قلب الصُّورة؛ إذ إنَّ في السَّواد شؤمًا وعبوسًا، وبدّل ذلك ضحكًا، فتراءت له النَّار عند اشتعالها إنسانًا ضاحكًا، وحقيقة الأمر أنَّ فحم الآبنوس هو الّذي يضحك مستغربًا من حاله بعد أن اشتعلت فيه النَّار.

وللفقيه ابن لُبَّال الشَّريشيّ (ت 583هـ) صورة وصفيَّة دقيقة لفحم نار كانونٍ اشتدَّ لهيبها، فقال (ابن شريفة 1996: 82): [مخلع البسيط]

فَحْمٌ ذَكَا فِي حَشَاهُ نَارُ فَقُلْتُ: مِسْكٌ وَجُلَّنَارُ
أَوْ خَدُّ مَنْ قَدْ هَوِيْتُ لما أَطَلَّ مِنْ فَوْقِهِ العِذَارُ

رسم الشَّاعر صورة جميلة للفحم، وجمع فيها بين أربع صور متقابلة: شبّه في الأولى الفحم بالمسك في سواده قبل اشتعاله، وشبَّهه كذلك بشعر العذار الأسود فوق خدّ أحمر، وفي الثانية شبَّه الجمر المتوقدّ بزهر الرُّمَّان، وفي الوقت نفسه شبَّهه بالخد المورّد، وقد أجاد في المناسبة بين الألفاظ والتّشبيهات المتَّصلة بنعوت النَّار، فقد ناسب بين "الفحم"، و"الجمر"، و"الذّكا"، "والمسك"، و"الجلّنار"، و"حمرة الخدّ"، وكلّ هذه الألفاظ في صورتها المجازية تتعلَّق بالنَّار.

ومن بديع الصّفات للفحم، تلك المقطوعة الَّتي نظمها القاضي عبد الحق بن عطية (ت541هـ)، فقال (ابن خاقان 2010: 669): [الكامل]

جَعَلُوْا القِرَى لِلْقَرّ فَحْمًا كَالِحًا قَدَحَ الزّنادُ بِهِ فَأَوْرِيَ نَارَا
فَبَدَا دَبِيْبُ السّقْطِ فِي جَنَبَاتِهِ كالْبَرْقِ فِي جُنْحِ الظَّلامِ أَنَارَا
ثُمَّ انْبَرَى لَهَبًا، وَثَارَ كَأَنَّهُ في الحَرْقِ ذو حُرَقٍ يُطَالِبُ ثَارَا
فَكَأَنَّهُ لَيْلٌ تَفَجَّرَ فَجْرُهُ نَهَرًا فَكَانَ على المَقَامِ نَهَارَا

المتأمّل لهذه الأبيات يجد أنَّ الشَّاعر يسجّل لنا فيها حدثًا عاينه منذ بدايته وحتَّى نهايته، وبكلماته راح يحدّد معالم الصُّورة للموقف المشاهد مُعْمِلًا خياله الخصب. ويظهر من البيت الأوّل أنَّه أحسّ ببرد شديد، فكان في أشدّ الحاجة إلى النَّار، وهذا ما جعله يدقّق النَّظر، ويقرّب عدسة (الكاميرا)؛ لينقل لنا المشهد في أدقّ تفاصيله.

ومستهلّ اللَّوحة يكشف عن قدرة الشَّاعر على التَّشبيه، فجمع بين أربعة تشبيهات: حوَّل في الأوَّل نار الكرم الَّتي أكثر العرب من التَّفاخر بها، غير أنَّه قدَّمها طعامًا للبرد، فلمَّا قدح الفحم بالزّند اشتعلت النَّار وارتفع لواؤها، وأخذت أعواد الفحم تتهاوى ساقطة من أطرافها. ومضى في توصيف الحال ثانيًا مصوّرًا النّار المنيرة بالبرق، وفي تلك اللّحظات تخيّل مرَّة أخرى بأنّ الفحم إنسان، فشبَّه ناره بشخص احترق دونما سبب، ومن شدّة غضبه وتألّمه نهض طالبًا ثأره. وفي البيت الأخير نلقاه يشبّه نار الفحم باللَّيل الّذي تفجّر ماؤه، وسال جاريًا مؤذنًا بانبلاج النَّهار.

وكذلك أبدع الشّاعر في تقليب الألفاظ؛ فجمع بين أربعة جناسات مختلفة: جاء الأوَّل مبدّل الآخر بين "القرى"، و "القرّ"، وكان الثَّاني من النَّاقص المحرَّف في "الحَرْق" و "الحُرَق" وفي الثَّالث جناس الاشتقاق بين "تفجَّر"، و "فجره". أمَّا الأخير فمن الجناس الزَّائد بحرف، وذلك في عجز البيت الرّابع، فلفظة "نهرًا" تقابل "نهارا".

ومن التَّشبيهات الجميلة في هذا الاتّجاه ما قاله ابن الحدّاد الأندلسي في فتاته المنعوتة "نويرة" (ابن الحداد 1990: 190): [الكامل]

وَارَتْ جُفُوْنِي مِنْ نُوَيْرَةَ كَاسْمِهَا نَارًا تُضِلُّ، وَكُلُّ نَارٍ تُرشِدُ
والمِاءُ أنْتِ ومَا يَصِحُّ لِقَابِضٍ والنَّارُ أنْتِ وفي الحَشَا تَتَوَقَّدُ

برع الشَّاعر في توظيف اسم محبوبته "نويرة" الدَّال على النَّار، والّذي جاء مُصغّرًا على سبيل التَّحبب؛ ليكشف فيه عن مشاعره وأحاسيسه جرَّاء الفقد والحرمان اللذين يعانيهما، فهو يتألَّم كثيرًا ويقاسي عذابات البُعد، وهذا ما يذكي نار الشَّوق في قلبه، وممَّا عمّق الأسى لديه تلك الحقيقة المتّصلة بنعت النَّار بوصفها هاديًا ومرشدًا لكلّ ضالّ أو تائه، غير أنَّ نار نويرة ليست كذلك، فهي تضّله دون أن تهديه.

ويتعمّق الحزن لديه في البيت الثَّاني عندما يصوّرها بالماء الذي يروي عطشه كلَّما التقى بها، غير أنَّه لا يحصل عليه رغم أنَّه طوع يديه. وقد أجاد الشَّاعر توظيف المثل المشهور "كالقابض على الماء" في وصف حاله؛ إذ لم ينل منه شيئًا بعد أن يفقده، ويصوّرها في الوقت ذاته بالنَّار المتوقّدة بين ضلوعه، ولا سبيل لإخماد تلك النيران المتأجّجة إلا بالوصل واللُّقيا.

وتتجلَّى براعة أبي إسحق إبراهيم بن أصبغ (ت627هـ) في مناجاة مَنْ أحبَّ مازجًا بين النَّار في صورتيها الحقيقيَّة والمجازيَّة، فيقول (ابن الأبار 1986: 189–190): [البسيط]

وَزَائِرٍ زَارَنِي وَهْنًا فَقُلْتُ لَهُ: أَنَّى اهْتَدَيْتَ وسَجْفُ اللَّيْلِ مَسْدُوْلُ؟
فَقَالَ: آنَسْتُ نَارًا مِنْ جَوَانِحِكُم أَضَاءَ مِنْهَا لدى السَّارِيْنَ قِنْدِيْلُ
فَقُلْتُ: نارُ الهَوَى مَعْنًى وليْسَ لَهَا نُورٌ يُبِيْنُ فَمَا ذا مِنْكَ مَقْبُوْلُ
فَقَالَ: نِسْبَتُنَا مِنْ ذَاكَ واحِدَةٌ أنا الخَيَالُ ونارُ الحُبّ تَخْيِيْلُ

فما أجمل خيال الشَّاعر حينما قرن النَّار بالنُّور! فنورها منبعث من أضلاعه، ويأتي هذا كاشفًا عمَّا في صدره من لواعج الحُبّ. وقد أجاد رسم لوحة جميلة عبر أسلوب الحوار الَّذي أبان فيه عن أنَّ طيف حبيبه قد زاره ليلًا، فتساءل مستغربًا عن كيفيّة اهتدائه إليه بعد أن أظلم اللَّيل وأرخى سدوله، فأجاب بأنَّ النُّور المنبعث من ضلوعه هو الهادي والمرشد، فكان أشبه ما يكون بنور القنديل الّذي يرشد السائرين ليلًا، كذلك تجدر الإشارة إلى براعة الشَّاعر في توظيف الآية القرآنية الَّتي وردت على لسان موسى –عليه السَّلام– حينما أضلَّ الطّريق، ولاحت له النَّار، فقال: ﴿إنّي آنست نارًا لعلّي آتيكم منها بقبس﴾ (القرآن: طه، الآية 10) .

غير أنَّ الشَّاعر أنكر واقع الحال، مشيرًا إلى أنّ نار الحُبّ هي الَّتي أرشدته دون أن يكون لها نور ظاهر، وهذا العُذْر في منظوره غير مقبول؛ لأنَّ طيف الخيال قد تأخَّر، فردَّ عليه ردًّا جميلًا في البيت الأخير موضّحا أنَّ من زار هو طيف الخيال، وكذلك نار الحب ضرب من التَّخيّل، والنسبة بينهما واحدة، وهذا من جميل حُسْن التَّعليل.

2. نار الكانون

ومن بديع قول ابن سارة في نار الكانون (الكريم د.ت: 60): [السريع]

قَدْ شَابَتِ النَّارُ بِكَانُوْنِنَا لمِا تَنَاهَى عُمْرُهَا واكْتَهَلْ
كَأَنَّهَا لمِا خَبَا جَمْرُهَا مُطَيَّبُ الوَرْدِ إذا ذَبُلْ

أبدع الشَّاعر في تشبيهه للنَّار الَّتي استوحى صورتها من الشَّيب بعد أن خمدت، وتكشف المقاربة في اللَّونين الأبيض والأحمر، فالبياض قائم بين الرَّماد والشَّيب باعتباره علامة على الاكتهال والتّقدّم بالعمر،

وبوصفه نذيرًا للتَّلاشي والفناء، والحمرة نجدها في صورة جمرها عندما تخبو ويذهب جمرها، وتظلُّ على حالة من السُّكون التَّام، فتكون هيئتها عند تحريك الرَّماد كالورد الأحمر عند ذبوله.

ولنار الكانون عند ابن سارة صورة أخرى غاية في الرَّوعة، يقول (الكريم د.ت: 57): [الخفيف]

لابْنَةِ الزَّنْدِ في الكَوَانِيْنِ جَمْرٌ كالدَّرَارِيّ فِي دُجَى الظَّلْمَاءِ
خَبّرُوْنِي عَنْهَا ولا تَكْتُمُوْنِي أَلَدَيْهَا صِنَاعَةُ الكِيْمِيَاءِ؟
سَبَكَتْ فَحْمَهَا صَفَائِحَ تِبْرٍ رَصَّعَتْهَا بالفِضَّةِ البَيْضَاءِ
كُلَّمَا رَفْرَفَ النَّسِيْمُ عَلَيْهَا رَقَصَتْ فِي غِلالَةٍ حَمْرَاءِ
لَوْ تَرَانَا مِنْ حَوْلِهَا قُلْتَ: شَرْبٌ يَتَعَاطَوْنَ أَكْؤُسَ الصَّهْبَاءِ

فالشَّاعر هنا ينقل لنا مشهدًا حيًّا لذلك الكانون الّذي أحاط به وصحبه في حلقة يستدفئون بناره، وراح يحشد لنا في هذه اللَّوحة عددًا من الصُّور الحسّيَّة الّتي جمعت بين اللَّون والحركة، راصدًا لنا تشبيهات جميلة تنمّ عن ذهن وقَّاد وخيال خصب؛ فالجمر يشبه الكواكب المنيرة الَّتي تبدّد عتمة الظَّلام، وفي غمرة التّعجب من هذه الحال يسأل ندماءه أن يصدقوه القول في فعلها الّذي يشبه ما تصنعه الكيمياء.

غير أنَّ أحدًا لم يردّ عليه، وحاروا جوابًا، ومضى في إظهار تعجبّه ودهشته من صنعتها في تحويل الفحم الأسود إلى سبائك من التّبر، وترصيعها له بالفضَّة، وهذا الوصف غاية في الرَّوعة عبر المزج بين الحمرة والبياض الذي يعلو ذلك الفحم فكان كالفضَّة، وفي هذا دقَّة وإحكام لعملها. ولم يكتف عند هذا الحدّ، بل التفت إليها كلَّما هبَّ النسيم عليها وحرّكها، فبثّ فيها الحياة وشخّصها فتاة ترقص وهي ترفل بثوبها الأحمر، وأنهى المشهد بدعوة المتلقّي إلى تصوّره هو وصحبه من النُّدماء الذين تحلّقوا حول النَّار، وأخذوا يشربون ما لذَّ من الخمر، حيث يحلو الأنس والسَّمَر.

وله صورة أخرى بديعة في وصف نار الكانون (الكريم د.ت: 30): [البسيط]

بَاتَتْ لنا النَّارُ دِرْيَاقًا وَقَدْ جَعَلَتْ عَقَارِبُ البَرْدِ تَحْتَ اللَّيْلِ تَلْسَعُنَا
زَهْرَاءُ قَدَّتْ لنا مِنْ دِفْئِهَا لُحُفًا لَمْ يَعْلَمِ البَرْدُ فِيْهَا أيْنَ مَوْضِعُنَا
لها حَرِيْقٌ بِكَانُوْنٍ نُطِيْفُ بِهِ كَمِثْلِ جَامِ رَحِيْقٍ فِيْهِ مَكْرَعُنَا
تُبِيْحُنَا قُرْبَهَا حِيْنًا وتُبْعِدُنَا كالأُمّ تَفْطِمُنَا حِيْنًا وتُرْضِعُنَا

ما من شكّ في أنَّ ابن سارة وصَّاف من الطّراز الأوّل، وتشبيهاته واستعاراته غريبة مبتكرة، وهو عميق الإحساس فيما يقدّم لنا من صور ناطقة مفعمة بالحيويَّة والجمال، ففي كلّ لوحة يحرص على ألّا يكرّر نفسه في الصُّور للموصوف ذاته. واللّوحة الَّتي بين أيدينا تؤكّد صدق ما يذهب إليه الباحث، فصورة النَّار هذه المرّة فيها جِدَة، والسرّ في ذلك يعود إلى المزج بين التَّشبيهات والاستعارات التي حشدها، فالنَّار في فعلها عنده كالخمر الّتي تمنح شاربها دفئًا خاصًّا، ولسعة البرد عنده كلسعة العقرب، ولما جلس بقربها هو وصحبه أحسّوا براحة نفسيَّة، وشخّصها إنسانًا يشقّ لهم أغطية يتدثّرون بها من شدَّة البرد، وصوّر البرد إنسانًا يبحث عنهم بعد أن تخلّصوا من القرّ، ولم يهتد إلى مكانهم بعد أن استوطن أجسادهم.

ومن المحتمل أنَّه عنى بالدّرياق العلاج النَّاجع للسُّمّ النَّاجم عن لسع عقارب البرد في صورتها المجازية، فمن الممكن حمل المعنى على هذا التَّوجيه كونه ذكر العقارب.

ويظهر البيتان الأخيران بأنَّ ناره كانت قويَّة متوهّجة لافحة، وأجاد التشبيه في إظهار حالة قربهم أو بعدهم عنَّها كلّما شعروا بذلك، ففي الثَّالث يشبه الكانون الذي أحاطوا به بإناء الخمر الّذي أمسكوا به وقرّبوه إلى أفواههم لينهلوا منه، وهذا يشي بأنَّهم كانوا في تلك اللّحظات بأمس الحاجة إلى الالتصاق بالكانون.

أمَّا البيت الأخير ففيه تشبيه في منتهى الجمال، وقد ساعد الطّباق على ذلك في إظهار حالة القرب والبعد، تمامًا كالأم التي تتعهّد أولادها بالعناية، فتارة تقترب منهم مرضعة، وأخرى تنصرف عنهم مبتعدة.

3. وصف النَّار بصفات المرأة

وقد عارض ابن سارة امرأ القيس في قصيدة تائيَّة، وأزرى به في وقوفه على الأطلال باكيًا، ودعا إلى الوقوف على النَّار وتأمّلها في أسلوب تصويريّ جميل، وهذا يذكّرنا بالشّيء ذاته الذي عابه أبو نواس عليه، حينما تمرّد على المقدّمات وعدم الوقوف على الأطلال الدَّارسة، ودعا إلى استبدالها بالمقدّمات الخمريَّة التي كان مولعًا بها.

ومطلع قصيدة امرئ القيس، هو (امرؤ القيس 1990: 78): [الطَّويل]

غَشيتُ ديار الحَيّ بالبَكَراتِ فَعَارمةٍ فَبُرْقَةِ العِيَرَاتِ

أمَّا ما قاله ابن سارة في وصف النَّار، فهو (الكريم د.ت: 58): [الطَّويل]

دَعُوْا لامْرِئ القَيْسِ بنِ حُجْرٍ طُلُوْلَهُ يَظَلُّ عَلَيْهَا سَافِحَ العَبَرَاتِ
وَعُوْجُوْا على يَاقُوْتَةٍ ذَهَبِيَّةٍ يَهِيْمُ بها المُقُرُوْرُ في السَّبَرَاتِ
إذا ما ارْتَمَتْ مِنْ فَحْمِهَا بِشَرَارِهَا رَأَيْتَ نُجُوْمَ اللَّيْلِ مُنْكَدِرَاتِ
حَكَى لِي مِنْهَا الجَمْرُ تَحْتَ رَمَادِهَا دُمًى بِدَقِيْقِ الرَّيْطِ مُعْتَجِرَاتِ
وَقَدْ عَصْفَرَ التَّخْمِيْشُ بِيْضَ خُدُوْدِهَا فَأَنْبَتَ مِنْهَا يَانِعَ الثَّمَرَاتِ
عَلَيْهَا فَذُبْ إنْ لَمْ تَجِدْهَا كَآبَةً وَدَعْ للسَّوَاقِي بُرْقَةَ العِيَرَاتِ
وَقُلْ حِيْنَ تَمْشِي في النَّديّ، وطِيْبُهَا يَنِمُّ على أذْيَالِهَا العَطِرَاتِ
(تَضَوَّعَ مِسْكًا بَطْنُ دَارِيْنَ إنْ مَشَتْ بِهِ زَيْنَبُ في نِسْوَةٍ خَفِرَاتٍ)

ففي مستهلّ القصيدة دعوة صريحة إلى ترك الوقوف على الطَّلل، وفيه –أيضًا– سخرية واضحة ممّن يقف ساكبًا دموعه على مَنْ رَحَل، وفي هذا نجده يستبدل الأطلال بمعشوقته النَّار، الَّتي يهيم بها كلّ مقرور من البرد، وبخاصَّة عندما قدح شررها المتناثر إيذانا باشتعالها، تخيّل بأنّ نجومًا من اللَّيل قد هوت وسقطت.

ويمضي في تشكيل ملامح الصُّورة مصوّرا النَّار بصفات المرأة المحبوبة، فأبصر الجمر دُمى على هيئة نساء يرتدين ملاءات رقيقة حمراء، وقد لففن رؤوسهن بلفائف بيض، وبدين متألّمات عندما وقف عند

خدودهنّ، وقد أثَّرت فيها النَّار عندما اقتربن منها؛ خوفًا من أن تتأذّى بشرتهنّ البيضاء، وكأنّ شخصًا قد قرص خدودهنّ فاحمرَّت، وصوّر نار الخدود كذلك بثمر يانع.

ومن منظور الشّاعر على مثل هذا يذوب القلب، لا على مواضع الرّمل والحجارة والآرام والظّباء، وهنا يبدع في استحضار البيت الأخير للرَّاعي النُّميري في تبيان مشي النّساء وهن يرفلن بأثوابهن، وقد جررن ذيولهنّ على الأرض، وتضوّعت منهن روائح عطريَّة زكيَّة.

ولا يخفى تأثّر الشَّاعر في هذه القصيدة بالشّعر القديم في الألفاظ والمعاني والصُّور، وما يميّزه أنَّه أجاد في نقلها إلى موصوف آخر، مع أنَّهم يشتركون جميعًا في غرض الوصف، يُحمَدُ للشَّاعر براعته في نعت النَّار بصفات المرأة.

ولما أورد الصَّفدي في كتابه "الوافي بالوفيات" بيتي ابن لُبَّال اللّذين أوردهما الباحث آنفًا، نجد لابن الأبَّار رأيًا آخر، يقول الصَّفدي على لسانه منتقدًا: "قصَّر عن قول أبي محمَّد بن سارة في هذا المعنى"، وأورد له (الصفدي 2009: 325,20): [الطويل]

وَسَافِرَةٍ تَنْضُو الدُّجَى مِنْ قَمِيْصِهِ ... وَقَدْ ضَرَبَتْ مِنْ فَجْرِهَا بِعَمُوْدِ
إذا ما بَدَتْ كِدْنَا لإفْرَاطِ عُجْبِنَا ... بها نَتَلَقَّى وَجْهَهَا بِسُجُوْدِ
دَفَعْنَا بها في صَدْرِ نَكْبَاء صَرْصَرٍ ... وقَدْ آذَنَتْ أرْوَاحُنَا بِخُمُوْدِ
يُقَابِلُنَا مِنْ فَحْمِهَا تَحْتَ جَمْرِهَا ... خُدُوْدُ عَذَارَى في بَرَاقِع سُوْدِ

فالنَّار مضيئة مشرقة تشبه فتاة وضيئة الوجه في منتهى الجمال، وهذا الجمال أثار إعجاب الشاعر وصحبه، فبدوا وكأنّهم يسجدون لها بعد أن أشرفوا على الهلاك بفعل كَلَب ذلك البرد، وأظهر في البيت الأخير ملامح الفتيات الحسان، وبخاصَّة خدودهن الحمراء، فكانت أشبه بلون الجمر في حلكة الظَّلام.

ويأتي دفاع الصَّفديّ في معرض ردّه على الحكم النَّقدي الصَّادر عن ابن الأبَّار في حقّ الشَّاعر مُتّهمًا إيَّاه بالقصور في البيت الأخير من هذه المقطوعة، وقد انتصر الصَّفدي لابن لُبَّال ونفى صفة التَّقصير عنه بقوله: "ما قصَّر، والّذي قصَّر ابن سارة؟ فإنَّ العذار فوق الخدّ الأحمر، أقرب للتَّشبيه من خُدود العذارى تحت البراقع؛ لأنَّ البراقع ساترة الخدود، والخدّ والعذار يبدوان معًا" (الصفدي 2009: 325,20).

ولابن شريفة رأي يخالف ما ذهب إليه الصَّفدي، وهذا الرَّأي فيه انحياز لابن سارة، يقول: "ونظنُّ أنَّه ليس ثمَّة تقصير أصلًا، فلكلّ من الشَّاعرين اجتهاده في صورته الشّعريَّة، وإذا تركنا أمر التَّشبيه جانبًا، فإنَّ ابن سارة —والحقّ يقال– أشعر في القطعة المذكورة وغيرها من ابن لُبَّال" (ابن شريفة 1996: 36).

ويرى الباحث أنَّ الصَّفدي مصيبٌ حقًّا فيما ذهب إليه، إذ إنَّ القضيَّة الأساسيَّة في أصلها قائمة على المقاربة في التَّشبيه الذي قام عليه الاعتراض، وبالفعل أخطأ ابن سارة التشبيه، والقارئ لمصنَّف الصَّفدي "الكشف والتنبيه على الوصف والتَّشبيه" يجد فيه وجهات نظر نقديَّة تشدَّد فيها على موضوع المشابهة، وله لفتات جميلة في كتابه هذا وغيره من مصنَّفاته الضَّخمة الَّتي بثَّ فيها آراءه وتعليقاته بوصفه ناقدًا متمرّسًا.

وقريب من هذا نتفة لسليمان بن أحمد الدَّاني (ت631هـ) أجاد فيها التشبيه حين وصف نارًا ورمادها في غداة ثلج (ابن خميس 1999: 349) [الطَّويل]

وَغدْوَةِ ثَلْجٍ كاللَّجَيْنِ بَيَاضُهَا طَرَدْتُ الأَذَى مِنْهَا بِنَارٍ كَعَسْجَدِ
يُرِيْكَ رَقِيْقٌ فَوْقَهَا مِنْ رَمَادِهَا شُفُوْفَ قِنَاعٍ فَوْقَ خَدٍّ مُوَرَّدِ

لا يختلف التَّشبيه –هنا– كثيرًا عن المقطوعة التي أوردناها له في ثنايا البحث، فالنَّار تشبه العسجد تارة، وتارة أخرى تشبه المداد عندما تضعف وكأنَّها تعود إلى أصلها فحمًا من جديد.

والنَّار لدى الدَّاني ذات لهب، وهي أشدُّ حمرة، كان قد أوقدها كي يطرد البرد في غدوة يومٍ ذي قرّ شديد بعد أن تغطَّت الأرض بالثَّلج. والبيت الثَّاني يستدعي الوقوف عنده للمقاربة بينه وبين ما قاله ابن سارة.

ويرى الباحث أنَّ هذا التَّشبيه أجمل، والصُّورة غاية في الرّوعة ليست كالَّتي جاءت في مقطوعة ابن سارة، بدليل قوله "شفوف قناع تحت خدّ مورَّد"، فقد عقد له تشبيه جيّد، فالنَّار لديه امرأة حسناء ذات خدّ ورديّ، والرّماد الذي يعلوها يقابل صورة قناع شفَّاف أسدلته على وجهها، ومع ذلك فملامح وجهها بادية من تحته، وهذه الصُّورة لم تعقد لوصَّاف النَّار الأول في الأندلس –أعني ابن سارة– وذلك لأنَّه نعتها بقوله: "خدود عذارى في براقع سود"، فكيف يمكن للرّائي معاينتها من تحت البراقع الَّتي سترتها؟!

وما زالت صورة المرأة تلحّ على مخيّلة ابن سارة كلّما أبصر النَّار وتأمّلها، فراح يصفها أبدع وصف، يقول (ابن خاقان 2010: 828. الأصفهاني 1971: 2،319): [الكامل]

جَاءَتْكَ فِي تَنُّوْرِها المسْجُوْرِ زَهْرَاءَ فِي حُلَلٍ مِنَ الدَّيْجُوْرِ
لما تَهَلَّلَ في الظَّلامِ جَبِيْنُهَا لَبِسَ الظَّلامُ بِهَا غِلالَةَ نُوْرِ
يا حُسْنَهَا وَقَدِ ارْتَمَتْ جَنَبَاتُهَا شَرَرًا، كَمِثْلِ العَسْجَدِ المنْثُوْرِ
والجَمْرُ فِي خَلَلِ الرَّمَادِ كَأَنَّهُ وَرْدٌ عَلَيْهِ ذُرَيْرَةُ الكَافُوْرِ
فِي لَيْلَةٍ خِلْنَا دُجَاهَا إِثْمِدًا وَنُجُوْمَهَا مَرْضَى عُيُوْنِ الحُوْرِ

تراءت النَّار الّتي رآها الشَّاعر متّقدة في فرن امتلأ حطبًا، فشخّصها فتاة مشرقة الوجه، ترتدي ثوبًا أسود كالليل الذي أشعلت فيه، وقد ساعد التَّضادّ في إظهار إشراقة الوجه الّذي ارتسمت عليه علائم البشر والفرح، وهذا الحال انعكس على الظَّلام فارتدى ثوبًا ورديًّا بفضل تلك النَّار.

ومضى الشَّاعر متعجّبًا من جمال الشَّرر المتناثر في أطرفها، فشبّهه بالجواهر المنثورة، ولم ينس الالتفات إلى الجمر فهو عنده ورد أحمر، وطبقة الرّماد الشّفَّافة التي علت ذلك الجمر، فكانت ككافور أبيض رُشَّ فوق ذلك الورد، فأخذ عبق رائحتها الطّيّبة يملأ المكان.

ويستمرّ في المشابهة بين الأشياء حتَّى نهاية المشهد عبر الصُّور المتزاحمة في هذه المقطوعة، فيصوّر تلك اللّيلة الكحلاء بالإثمد الذّي تكتحل به العيون، ويصوّر النُّجوم في شدّة بياضها كعيون حوراء، وقد ساعد الطّباق على إظهار جماليَّة الصُّورة.

ولا بأس أن نشير إلى حرص الشَّاعر في كلّ لوحة على تشكيل صورة حيَّة لما يصف، بحيث تكون واضحة دون غموض أو تعقيد، ولا شكّ في أنَّ الألوان تساعد كثيرًا في تخيّل الموصوف، فالسّواد والحمرة والبياض دائمة الحضور في لوحاته جميعها، وأيضًا يحرص على بثّ الحركة في تشبيهاته عبر الأفعال والرّقص، إضافة إلى الصورة الشَّميَّة التي تنبعث من دخان النَّار؛ فالكافور حاضر، والنّباتات ذوات الرّوائح العطريَّة حاضرة كذلك.

4. النَّار في حركتها وسكونها

عند الحديث عن النَّار نجد أنَّ الشُّعراء لم يتركوا فيها شيئًا إلّا وصفوه بأجمل الصّفات، وبخاصَّة الجمر وألوانه، والرَّماد، والدُّخان وألوانه، والشَّرر، والزّناد، وكذلك الأمر تخيَّلوا حركاتها في علوّها وارتفاعها كلَّما هبّت عليها الرّيح، أو مرَّ عليها النَّسيم، وراحوا يقدّمون لنا أجمل الأوصاف، ويسبغون عليها مشاعرهم وأحاسيسهم عندما يبصرونها أو يتخيَّلونها.

ومن اللّافت للنَّظر أنَّ ابن خفاجة أكثر من وصف النَّار، ونظرًا لضيق المقام في هذه الجزئيَّة من البحث فقد آثر الباحث إيراد ثلاث لوحات في وصفها: الأولى، في نعت نار القرى التي كان يوقدها في وادٍ فسيح خيَّم فيه، وراح يصونها ويلقي فيها الأعواد، ويأبى لها إلّا علوًّا وارتفاعًا كي يهتدي بها المدلجون ليلًا، يقول (ابن خفاجة 1960: 74): [الكامل]

تَهْفُو بِهِ نَارُ القِرَى فَكَأَنَّهَا ... مَهْمَا عَشَا ضَيْفٌ إِلَيْهَا تَطْرَبِ
حَمْرَاءُ نَازَعَتِ الرّيَاحَ رِدَاءَهَا ... وَهْنًا وَزَاحَمَتِ السَّمَاءَ بِمَنْكِبِ
ضَرَبَتْ سَمَاءً مِنْ دُخَانٍ فَوْقَهَا ... لَمْ تَدْرِ فِيْهَا شُعْلَةً مِنْ كَوْكَبِ
وَتَنَفَّسَتْ عَنْ كُلّ لَفْحَةِ جَمْرَةٍ ... باتَتْ لَهَا رِيْحُ الشَّمَالِ بِمَرْقَبِ
قَدْ أَلْهِبَتْ فَتَذَهَّبَتْ فَكَأَنَّهَا ... لِسُكُوْنِ شَرّ شَرَارِهَا لَمْ تُلْهَبِ
تَذْكُو وَرَاءَ رَمَادِهَا فَكَأَنَّهَا ... شَقْرَاءُ تَمْرَحُ فِي عَجَاجٍ أَكْهَبِ

طغى التّشخيص على هذه القصيدة التي اجتزأنا منها هذه الأبيات في صفة النَّار، وجسّد فيها صفات إنسانيَّة، فهي تطرب لمن يؤمُّها، وعند منتصف اللَّيل أخذت تنازع الرّيح؛ كي تعلو، حتَّى بلغت أعالي السَّماء، وكأنَّها إنسان يزاحم السَّماء بمنكبيه، وهذا ما تبدو عليه الصُّورة من بعيد، فتكاد تلامسها، وطبّقت الأرجاء سحابة من الدّخان الكثيف الشّديد السّواد، فلم يعد يميز الشُّعلة من الكوكب، غير أنَّ معالم الصُّورة اتّضحت لاحقًا عندما شبّه الجمار الملتهبة كلّما حرّكتها بالذّهب، واستمرّ في رصد حركتها حينما تذكو وتشتعل ثانية من تحتها الرّماد، وقد علاها دخان مشوب بالسّواد.

أمَّا اللَّوحة الثَّانية، فكانت لفتية اجتمعوا حول موقد نار، فقال واصفًا لها (ابن خفاجة 1960: 133): [الطَّويل]

وَمَوْقِدِ نَارٍ طَابَ حَتَّى كَأَنَّمَا ... يَشُبُّ النَّدَى فِيْهِ لِسَارِي الدُّجَى نَدَّا
فَأَطْلَعَ مِنْ دَاجِي دُخَانٍ بَنَفْسَجًا ... جَنِيًّا وَمِنْ قَانِي شُوَاظٍ لَهُ وَرْدَا
وَضَاحَكَ غُرًّا مِنْ وُجُوْهٍ وضيَّةٍ ... فَلَمْ أَدْرِ أيٌّ كانَ أَذْكَاهُمَا وَقْدَا

إذا بَسَطَتْ كَفُّ الهَيَاجِ إلى العِدَا أَنَامِلَ سُمْرِ الخَطِّ كَانُوْا لَهَا زِنْدَا
أَرَى خَيْرَ نَارٍ حَوْلَهَا خَيْرُ فِتْيَةٍ أَنَافَتْ لَهُم جِيْدًا وَحَفُّوا بِهَا عِقْدَا
إذا مَا الرّيْحُ مَاسَتْ مِنْ سَوَادِ دُخَانِهَا عِذَارًا وَمِنْ مُحْمَرّ جَاحِمِهَا خَدَّا
وَثَارَتْ قَتَامًا يَمْلأُ العَيْنَ أَكْهَبًا وَجَالَتْ جَوَادًا فِي عِنَانِ الصَّبَا وَرْدَا
رَأَيْتَ جُفُوْنَ الرّيْحِ واللَّيْلُ إِثْمِدٌ تُقَلّبُ مِنْ جَمْرِ الجَذَى أَعْيُنًا رُمْدَا
وبالجَمْرِ فِي أَكْنَافِهَا مَسُّ رَعْدَةٍ كَأَنَّ بِحَامِي الجَمْرِ مِنْ شِدَّةٍ بَرْدَا

لعلَّ هذه القصيدة من أروع ما قيل في وصف النَّار ومتعلّقاتها: الموقد، والدُّخان، والجمر، والرّفقاء الذين جلسوا حولها للسَّمر، وأسبغ عليها صفات إنسانيَّة، فجعل لها ثغرًا وعينًا وخدًّا، وأخرى حيوانيَّة فتصوّرها حصانًا سريعًا يسبح في فضاء فسيح، واستحضر الطّبيعة الحيَّة بأدقّ تفاصيلها، وبخاصَّة الرّيح، والبرد، والرّعد، واللَّيل.

والنَّار الموقدة –هنا– هي نار الكرم والجود، فتشعل للسَّارين وتدعوهم إلى المرور بصاحبها، وشبَّه طيب دخانها برائحة البنفسج، وعندما تلاشى الدُّخان شبَّه اللَّهب بالورد، وصوَّر الموقد إنسانًا يضاحك وجوها أشرقت وتهلّلت بشرًا، حيث طالب الأنس والسَّمر، وتخيّل الشَّاعر أنَّ الأمر التبس عليه، فلم يدر أيُّهما أكثر اتّقادًا وجوههم أم الجمر.

وببراعة يحوّل المشهد؛ ليشير به إلى نار أخرى، وهي نار الحرب الّتي توقد بالزُّنود القويّة لأولئك الفرسان وما يحملون من عُدّة وسلاح، ويصوّرهم لحظة أحاطتهم بها في حلقة، وقد ارتفعت لهم، وأحاطوا بها إحاطة العِقْدِ للعنق.

ويقف عند حركة الرّيح الَّتي تبعث بالدُّخان الأسود، ويرسم لهما صورًا عديدة: فيتخيّل الدُّخان عذارًا أسود، والجمر خدًّا موردًا، وكأنَّها تلاعب الجمر بلطف؛ بغية تقبيل خدّه، وصوَّر الدُّخان ثانية حينما يثور منتشرًا كالغبار، ويصوّر الريّح حصانًا أطلق له العنان؛ ليسبح في الفضاء، وتارة نجده يصوّرها وهي تحرّك الجمر قبل أن يتحوّل إلى رماد، فيجسّد اللّيل إنسانًا ذا عينين رمداوين، فبدت صورة اللَّيل كالكُحل في الأجفان الموجوعة، وبدت قطع الجمر كعين حمراء تتقلَّب من شدّة ما تعاني من ألم، ولما كادت الجمار في نواحي الموقد أن تخبو، أحسَّ بأنَّها تشعر بالبرد؛ وأشفق عليها؛ إذ كانت بحاجة إلى مزيد من النَّفخ؛ لتقوى وتشفى من الرَّمد قبل أن تقتلها الرّيح.

أمَّا اللَّوحة الأخيرة في وصفها، فهي قوله (ابن خفاجة 1960: 75): [الرّجز]

لاعَبَ تلك الرّيحَ ذاكَ اللَّهَبُ فعادَ عَيْنَ الجِدّ ذاكَ اللّعبُ
وباتَ في مَسْرَى الصَّبَا تَصْفَعُهُ فَهْوَ لها مُضْطَرِمٌ مُضْطَرِبُ
سامَرْتُهُ أحْسَبُهُ مُنْتَشِيًا يَهُزّ عِطْفَيْهِ هناك الطَّرَبُ
لو جَاءَهُ مُنْتَقِدٌ لَمَا دَرَى أَلَهَبٌ مُتّقدٌ أم ذَهَبُ
تَلْثُمُ مِنْهُ الرّيْحُ خَدًّا خَجِلًا حيثُ الشّرَارُ أَعْيُنٌ تَرْتَقِبُ

هذه صورة ناطقة لمشهد يتكرّر لدى الشَّاعر، فتبدو النَّار لاهية راقصة، وتشترك الرّيح في حالة العبث هذه عندما تحرّك لهب النَّار، وحتَّى لا يختلط الجدّ بالهزل قلب الشَّاعر الحال محدثًا حالة من الخصام بينهما، فالرّيح تصفع اللّهب بقوّة يمنة ويسرة في حركة غير منتظمة، وهذه الضَّربات تولّد لديه حالة من الاضطراب، فسرعان ما يتوقّد غضبًا. ولم يلبث الشَّاعر أن أجرى حوارًا معه مستفهمًا عن كنه حاله بعدما سامره، فتصوّر بأنَّه يميل طربًا ويرقص منتشيًا بفعل تلك الرّيح، ولو انتقد أحد ذلك الفعل ما علم أنَّ النَّار ذهب أم خدٌّ خجلٌ كلّما لثمته الرّيح، وجعل القول الفصل للشَّرار المتطاير من النَّار، مشبّهًا إيَّاه بأعين ترقب ما يجري عن كثب.

ومن التَّشبيهات الجميلة للنَّار في طولها وارتفاعها وسكونها ما قاله يحيى بن هذيل الأندلسي (ت389هـ) في وصف نار أبصرها من بعيد في الظَّلام، وقد حرَّكتها الرّيح وتصاعدت ألسنتها من شدَّة تسعّرها، وسرعان ما أخمدتها ريح الصَّبا عندما خمدت وسكن لهيبها، فشبَّهها بالرُّمح في طولها.

وتشكلَّت له صورة أخرى بديعة لمعت في ذهنه، ونحتها من الحركة والسُّكون، والقيام والقعود، فأشبهت القارئ للقرآن قاعدًا، كُلَّما مرَّ على آية فيها سجود، نهض قائما وخرَّ ساجدًا، وهذا من بديع الصُّور، إذ يظلُّ في حركة دائبة قيامًا وقعودًا، يقول (منصور 210: 94): [الطَّويل]

وَقَفْتُ على عَفْرَاءَ والجَزْعُ دُوْنَهَا ... لأَنْظُرَ مِنْ نَارٍ على البُعْدِ تُوْقَدُ
تَقُوْمُ بِطُوْلِ الرُّمْحِ ثُمَّ يَخُوْنُهَا ... هُبُوْبُ الصَّبَا عِنْدَ السُّكُوْنِ فَتَقْعُدُ
فَشَبَّهْتُهَا في الحَالَتَيْنِ بِقَارِئٍ ... إذا اعْتَرَضَتْهُ سَجْدَةٌ ظَلَّ يَسْجُدُ

ويتكرَّر المشهد ذاته لدى أبي جعفر أحمد بن سعيد العَنْسِي (ت550هـ)، حين قال (المقري 1968: 4،185): [الطَّويل]

نَظَرْتُ إلى نَارٍ تَصُوْلُ على الدُّجَى ... إذا ما حَسِبْنَاها تَدَانَتْ تَبَعَّدُ
تُرَفّعُهَا أيْدِي الرّيَاحِ، وَتَارَةً ... تُخَفّضُهَا مِثْلَ المكَبّرِ يَسْجُدُ
وَإِلَّا فَمَنْ لا يَمْلِكُ الصَّبْرَ قَلْبُهُ ... يَقُوْمُ بِهِ غَيْظٌ هُنَاكَ وَيَقْعُدُ
لها أَلْسُنٌ تَشْكُو بِهَا ما أَصَابَهَا ... وَقَدْ جَعَلَتْ مِنْ شِدَّةِ القرّ تُرْعَدُ

يلتقي العنسي مع ابن هذيل في مشهد دراميّ واحد مع اختلاف يسير، فكلاهما أبصر النَّار عن بعد في ليلة ظلماء واستطالت عليها، ويظهر أنَّها كانت بعيدة عنه عندما التفت إليها، وظنَّ أنَّها قريبة منه، والفضل في ذلك يعود إلى الرّيح الَّتي تولَّتها برفعها وخفضها، فشخّصها إنسانًا يُصلّي ويرفع يديه مُكبّرًا، وينخفض راكعًا ثمَّ ساجدًا، والفعل الحركيّ هذا يضفي على الصُّورة حيويَّة. ولم يَكْتَفِ بهذا، بل شبّهها بإنسان لا يطيق صبرًا من الغيظ، ورسم حالته في اضطرابه وعدم سكونه، فكان لا يثبت على حال في القيام والقعود، وكذلك كانت النَّار.

ونجده في البيت الأخير يقدّم إضافات جديدة على المقطوعة، وأضفى عليها روعة في التّصوير، وذلك عندما أعارها لسانًا وأنطقها؛ لتبثَّ شكواها من شدَّة السَّعير، ومن الممكن عزو اضطرابها وارتعادها للبرد الشّديد، فتكون حركتها شبيهة بحركة المقرور من برد قارس.

5. نار الشَّمعة والقنديل:

بما أنَّ تركيز الشُّعراء كان منصبًّا على وصف النَّار في صورتها الماديَّة، فقد اهتمّوا كثيرًا بذكر أوصاف الشُّموع المشعلة، والقناديل المنيرة، والسُّرُج المضيئة، مركّزين في ذلك على شكلها أوَّلًا، وهيئة نارها ثانيًا، وربطوا بين حالها وحال المحبّين.

ومن الصُّور البديعة في نعت الشَّمعة ما قاله ابن حمديس (ابن حمديس 1960 : 24): [المتقارب]

قَنَاةٌ مِنَ الشَّمْعِ مَرْكُوْزَةٌ لها حَرْبَةٌ طُبِعَتْ مِنْ لَهَبْ
تُحَرِّقُ بالنَّارِ أحْشَاءَهَا فَتَدْمَعُ مُقْلَتُهَا بالذَّهَبْ
تَمَشَّى لنا نُوْرُهَا بالدُّجَى كما يَتَمَشَّى الرِّضَا في الغَضَبْ
فَأَعْجَب لآكِلَةٍ جِسْمَهَا بِرُوحٍ يُشَارِكُهَا في العَطَبْ

فهذه الشّمعة فيها طول فكانت كالرُّمح، وركَّب رأس حربته من اللَّهب، ومن عجيب فعلها أنَّها تحرق أحشاءها بذاتها، وهذا ما يعجّل في فنائها وتلاشيها، ويصوّر دمعها بأنَّه مقطوع من نارها الذّهبيّة البرّاقة، وممَّا يثير الدَّهشة ذلك النُّور المنبعث منها بحيث لا نستطيع التّنبّؤ، أهو ناجم عن حالة من الرّضا أم الغضب؟

وله فيها تشبيه جميل أبرز فيه صفة نحولها واصفرار لونها، فبدت وكأنَّها تستعذب حياتها على هذا النَّحو، ونجده يشبّهها بقناة طويلة عالية تطعن بها ظلمة الدُّجى، ويجيء بتشبيه حسن غاية في الرّوعة! وهو تشبيه نورها بلسان الأفعى، والتَّوصيف الوارد في البيت الأخير مناسب تمامًا لما قبله، فحينما توشك على الفناء تتمسّك بالبقاء وكأنَّها تلحس ما تبقّى من بعضها؛ لتبقى حيَّة إلى أن تموت. يقول (ابن بسام 2000: 236,4): [المنسرح]

مُصْفَرَّةُ الجِسْمِ وهْيَ نَاحِلَةٌ تَسْتَعْذِبُ العَيْشَ مَعْ تَعَذّبِهَا
تَطْعَنُ صَدْرَ الدُّجَى بِعَالِيَةٍ صَنَوْبَرِيّ لِسَانُ كَوْكَبِهَا
إنْ تَلِفَتْ رُوْحُ هذه اقْتَبَسَتْ مِنْ هَذِه فَضْلَةً تَعِيْشُ بِهَا
كَحَيَّةٍ باللّسَانِ لاحِسَةٍ ما أَدْرَكَتْ مِنْ سَوَادِ غَيْهَبِهَا

وتكشف نتفة لأبي الصَّلت الدَّاني عن وجه الشَّبه ما بين الشَّمعة والمحبّ، فكلاهما يشتركان في الصّفات ذاتها: البكاء على البعد أو الهجر، والنُّحول والضَّعف، ولون نارها يشبه في صفرته لون المحبّ، وكذلك السَّهر الدَّائم، غير أنَّها تفترق عنه في كونها لا تعرف الحبّ أو الهوى، يقول (التيفاشي 1983: 381): [الطويل]

وَنَاحِلَةٍ صَفْرَاءَ لَمْ تَدْرِ ما الهَوَى فَتَبْكِي لِهَجْرٍ أوْ لِطُوْلِ بعَادِ
حَكَتْهُ نُحُوْلًا واصْفِرَارًا وَحُرْقَةً وَفَيْضَ دُمُوْعٍ واتّصَالَ سُهَادِ

ولعبد الملك بن رزين (ت496هـ) وصف جميل لشمعة بدا عليها الشُّحوب، فأشبهت العاشقين لونًا، ويغلّف النُّتفة بشيء من الحكمة؛ إذ إنّها تفني نفسها بنفسها، وكذلك تفعل الآجال في الناس حينما تنتهي أعمارهم، يقول (ابن خاقان 210: 168): [مجزوء الرمل]

رُبَّ صَفْرَاءَ تَرَدَّتْ بِرِدَاءٍ العَاشِقِيْنَا
مِثْلَ فِعْلِ النَّارِ فِيْهَا تَفْعَلُ الآجَالُ فِيْنَا

وقد تقاسم أبو بكر يحيى بن سهل اليكّيّ بيتًا مع شاعر آخر كان قد استهزأ به لما عرَّفه بنفسه، فاختبره طالبًا منه إجازة شيء يصفه، ولم يجد إلا القنديل الموقد في الغرفة الَّتي كانا يجلسان فيها، فقال الأوَّل (ابن ظافر 1992: 101): [الوافر]

وَقِنْدِيْلٍ كَأنَّ الضّوءَ فِيْهِ مُحيَّا مَنْ أحِبُّ إذا تَجَلَّى

فقال الثُّاني في الحال مُجيزًا:

أشَارَ إلى الدُّجَى بِلِسَانِ أفْعَى فَشَمَّر ذَيْلَهُ هَرَبًا وَوَلَّى

فهذا من غريب الاتّفاق في الوصف ارتجالًا، إذ برع الشَّاعران في نعته، فواحد التفت إلى ضوئه الّذي أذكره بوجه محبوبه الجميل عندما يطلّ عليه، أمَّا الثّاني فشبَّه الضُّوء بلسان الأفعى، وهذا ما أرعب الدُّجى فولَّى هاربًا فزعًا.

6. نار النّفط على الماء

يقول الأسعد بن بليطة (ت440هـ) يصف النّفط (ابن بسام 2000: 604,1. التفياشي 1980: 366): [الكامل]

والنّفْطُ مَهْمَا افْتَرَّ فُوْهُ فَاغِرًا أجْرَى لِسَانَ النَّارِ فَوْقَ الماءِ
فَكَأنَّهُ ذَهَبٌ بَدَا في صَارِمٍ أوْ رَجْعُ بَرْقٍ فِي أَدِيْمِ سَمَاءِ

الصُّورة الوصفيّة –هنا– جاءت مستوحاة من مشهد جماليّ عاينه وهو ذلك النَّفط الملقى على صفحة الماء؛ لإحراق السُّفن في الحروب، فشبَّه النَّار باللّسان، والنّفط بحيوان يفغر فاه متبسّما، وقد أخرج لسانه الملتهب مادًّا إيَّاه على صفحة الماء.

ويلتفت الشَّاعر إلى الصُّورة اللَّونية التي بدا عليها ذلك النّفط المشتعل؛ ليشكّل منها صورتين: واحدة على الأرض، وأخرى في السّماء، فكان كسيف ذهبيّ ذي بريق تارة، وتخيّله كوميض البرق لحظة مروره ورجوعه في السّماء تارة أخرى، والصُّورتان كلاهما متقاربتان؛ إذ إنَّهما تعبّران عن الهيئة الَّتي شكَّلت صورة النَّار على الماء، وهذا من بديع الاتّفاق في التَّشبيه.

ولابن سعيد الأندلسي (ت685هـ) صورة جماليَّة جمع فيها بين النَّقيضين: النَّار والماء في آن، وما كان هذا ليكون لولا وجود النَّفط، ففي الماء حتف لها، وهذه الصُّورة البلاغيّة الخياليَّة توحي بأنَّ صُلْحًا قد أُبْرِم بينهما، وقد ساعد اللَّون على تشكيل صورتين لها على هذه الهيئة: أمَّا الأولى فعلويَّة، فكانت تشبه الشَّفق

الذي يتبدَّى لحظة الغروب، ورسم الثَّانية على صفحة الماء، فبدت كعقيق أحمر أُذِيْبَ على زجاجٍ شفَّاف. يقول (التيفاشي 1980: 367): [الوافر]

أَطَارَ النّفْطُ فَوْقَ المِاءِ نَارًا قَدِ اصْطَلَحَا لِتَكْمِيْلِ الهِيَاجِ
أَرَى شَفَقًا يَلُوْحُ عَلَى سَمَاءٍ كَمَا ذَابَ العَقِيْقُ على الزّجَاجِ

المبحث الثَّاني: النَّار في صورتها المجازيَّة

قد نبتعد قليلًا في الحديث عن وصف النَّار في صورتها المادّيّة إلى المعنويَّة، إذ أكثر الشُّعراء من ذكرها في مواضع الحزن والحرقة واللَّوعة، وعبَّروا من خلالها عمَّا يعانونه من عميق الأسى وبخاصَّة المحبّين منهم، أو أولئك الذين ذاقوا ويلات فقد الأحبَّة، وأولئك الذين استحضروها في مقامات الغربة والحنين، فراحوا يطلقون أنَّاتهم ويذرفون مدامعهم، ويكشفون عن توقّد أحشائهم، ويطلقون أنَّاتهم، وغير ذلك من المشاعر الَّتي تترجم صدق أحاسيسهم.

1. نيران الهوى

ما من شاعر إلّا وقال شيئًا في نار الهوى حقيقة أو ادّعاءً، وقد مثّلوا لذلك بصور عديدة، لعلّ أبرزها النَّار الَّتي عبّروا من خلالها عن التحرّق واللّوعة النَّاجمة عن الهجر والجفاء والقطيعة، وكذلك ما يكابده العُشَّاق من ألم الصَّبابة والهوى، وغيرها من المعاني الَّتي تداولوها في أشعارهم، وقد مثَّلوا أحوال المحبّين، ونقلوا لنا صورا صادقة أو متخيّلة عن عذاباتهم.

وعند الحديث عن نار الهوى في بعدها المعنويّ لا بدّ من الوقوف عند مقطوعة ليوسف بن هارون (من شعراء القرن الرابع الهجري) أبان فيها عن موقفه منها، وتعجّب ممّن يعبدون النَّار من الفرس في صورتها المادّيَّة، ويتركون نار العشق، فهي أولى بأن تعبد كما يرى هو؛ لأنَّها نار الهوى المتوقّدة في قلبه.

ونار الكرم الّتي أوقدها أهلها محرَّمة عليه مباحة لغيره، وهذا قمَّة في الظُّلم، وما يلبث أن يقارن بين النَّارين، مستدعيًا الآية الكريمة ﴿قلنا يا نار كوني بردًا وسلامًا على إبراهيم﴾ (القرآن: الأنبياء 69)؛ ليشير بها إلى أنّ نار قلبه لظى، أمَّا نار الكرم فبرد وسلام. يقول (الكتاني 1966: 170. جرار 1980: 53–54): [الطويل]

وَمَا عَجَبِي إِلّا مِنَ الفُرْسِ إِنَّهُم لهم حِكَمٌ قَدْ سِرْنَ في الشَّرْقِ والغَرْبِ
لِتَرْكِهِمُ أنْ يَعْبُدُوا نَارَ زَيْنَب ونارُ هوًى مِنْهَا تَوَقُّدُ في قَلْبِي
وَمَا بِيَ تَحْبِيْبُ الذُّنُوْبِ إِلَيْهِمُ ولَكِنَّ حُسْنَ الذَّنْبِ عُذْرٌ لَدَى الذَّنْبِ
وأَحْبِبْ بِهَا نَارًا تُوْقَّدُ لِلْقِرَى حَلالًا لأَهْلِ الأَرْضِ حِجْرًا على الصَّبّ
وما حرُّ تلك النَّارِ إِلّا سلامةً وبَرْدًا لَدَى النَّارِ الّتِي أَوْدِعَتْ قَلْبِي

وللرّمادي مقطوعة جميلة وصف فيها سراجًا كانت يراقبه، ويديم النّظر إليه (الكتاني 1966: 170. جرار 1980: 64): [الطويل]

أَرَى سَكَرَاتٍ للسّرَاجِ كَأَنَّهُ عَلِيْلُ هَوىً فَوْقَ الفِرَاشِ يَجُوْدُ

أَرَاقِبُهُ حَتَّى إذا قُلْتُ قَدْ قَضَى تَثُوْبُ إلَيْهِ نَفْسُهُ فَتَعُوْدُ
وَأَمْرَضَهُ ضَوْءُ الصَّبَاحِ كَأَنَّهُ يُرَى فِي اجْتِمَاعِ الآلفين حَسُوْدُ

الصُّورة الَّتي بين أيدينا نابضة بالحياة، وقد ساعد التّشخيص على تكوينها، وعمل الشَّاعر على استنطاقها، وكأنَّ السّراج الّذي خبا نوره وقارب أن ينطفئ، يتماثل تمامًا مع ذلك العاشق الولهان الّذي أضناه العشق وأنحله، وسرّ جماليَّة التّشبيه يكمن في العلاقة بين نور السّراج الذّي زعزعته الرّيح، وذلك المدلَّه الّذي يبدو مريضًا ثمّ يعود سليمًا، وكذلك العلاقة بين ضوء الصَّباح الّذي يمرض المصباح والعاشق معًا، وكأنَّه حسود لكلّ محبّين متآلفين.

وكلّما أبصر ابن بطال النَّار انفطر قلبه، وأذكرته بنار الحبّ الَّتي تضطرم في قلبه، وفي تلك اللَّحظات يتمنّى لو يجد مَنْ يطفئ جمر صدره. ونجد الشَّاعر يؤلّف بين الحسّي والمعنوي في صفة النَّار عبر عنصر التَّجريد الّذي أضفى من خلاله صفات معنويَّة على أخرى ماديَّة دون أن يزيل الفوارق بينها، وفي هذا إثارة لذهن المتلقّي ودعوة له للبحث عن الصُّور المتولّدة عن العلاقات بين الأشياء، تأمَّل معي حالته النَّفسيَّة عندما ربط بين الموقد وقلبه، والجمر ونار الهوى (الكتاني 1966: 170). [السّريع]

وَمَوْقِدٍ يَسْطَعُ لَكِنَّهُ يُوْقِدُهُ مُضْمَرُ أحْشَائِهِ
كَأَنَّهُ قَلْبِي إذا ما الْتَظَى يُوْقِدُهُ المضْمَرُ مِنْ دَائِهِ

وقد أجاد أحمد بن إبراهيم بن غالب الحميري المعروف بالغزال (ت631) المقاربة بين مجمر النَّار الّذي كُلّف بوصفه، فأبدع التّشبيه، يقول (ابن الأبار 1968: 220): [البسيط]

وَمِجْمَرٍ مُلِئَتْ سَاحَاتُهُ بِغَضًا والجَمْرُ يَرْمِي شَرَارًا وَهْوَ يَسْتَعِرُ
كُلّفْتُ تَشْبِيْهَهُ يَوْمًا، فَقُلْتُ خُذُوا التـ تَشْبِيْهَ بالخُبْرِ لا يُشْغِلْكُم الخَبَرُ
فَمِجْمَرُ النَّارِ صَدْرِي، والغَضَا كَبِدِي والجَمْرُ قَلْبِي، وَدَمْعِي ذَلِكَ الشَّرَرُ

نجد الشَّاعر في هذه اللَّوحة يخرج الأمور عن المألوف، مولّدًا صورة مبتكرة استوحاها من العلاقات الَّتي أقامها بين الأشياء الماديَّة، مُجسّدًا تصويرًا لحالته النَّفسيَّة حينما أبصر المِجمَر، فأذكرته ناره المحبوبة الَّتي عذّبته، وهذا المنظر عمَّق الحزن في داخله، فبدا مخنوقًا، وراح يحلّق بخياله بعيدًا، وابتدع صورة لنار الهوى، معتمدًا فيها على حسن التَّقسيم، ومشبّهًا أربعة بأربعة: فصدره جمر، وكبده غضا، وقلبه جمر، ودمعه شرر.

2. نيران اللَّوعة والاشتياق والحزن

استحضر ابن حزم (ت456هـ) شيئًا من متعلّقات النَّار "الجمر، والرّماد" ليعبّر بهما عن موقفه من الهجر والسُّلوّ عند بعد الحبيب، وتتكشّف الأبيات عن تمسّك الشَّاعر بالمحبوب أبد الدَّهر حتَّى ولو كان الهجر طويلًا، فلا يمكن أن ينساه أو ينشغل عنه بسواه، والمستغرب عنده حقًّا أنَّه كان يتعجّب من صبره، فكيف له أن يسلو؟! وهذا ما يُثِيْرُ الدّهشة. والجمرة في البيت الأخير شاهد يترجم لسان الحال لوعة واشتياقًا، فنور الحبّ له وَقْدٌ ووميض راسخٌ متجدّد في قلبه، تمامًا كما الجمرة الَّتي يُرى وميضها من تحت الرَّماد، وكأنّها في حالة اتّقاد وتجدّد. يقول (ابن حزم 2010: 62): [مجزوء الكامل]

لو قيلَ لي مِنْ قَبْل ذا أنْ سَوْفَ تَسلُو مَنْ تودّ

لحلفتُ ألفَ قَسَامَةٍ لا كانَ ذا أبدَ الأبدْ
وإذا طَويلُ الهجرِ ما مَعَهُ مِنَ السُّلوانِ بُدّ
لله هجرُكَ إنَّهُ ساعٍ لبُرئي مُجْتَهِدْ
فالآن أعجبُ للسُّلـ ـوّ وكنْتُ أعْجَبُ لِلْجَلَدْ
وَأَرَى هَوَاكَ كَجَمْرَةٍ تَحْتَ الرّمَادِ لَهَا مَدَدْ

وعلى عادة الشُّعراء القدماء يستذكر أحمد بن فرج ليالي العاشقين الطّوال، وراح يتخيّل بأنَّه نزل بوادٍ، وعندما خيَّم الظّلام راح يتذكّر محبوبه بعد أن طال ليله وامتدّ، فأحسّ بأن كلّ ساعة فيه ليلة كاملة، ولما أبصر نارًا بعيدة عنه، هاجت نار الشَّوق لديه، فأحسّ بأنَّ قلبه يصطلي بلهيبها، وفي الجمع بين النّقيضين القرب والبعد توصيف لشدّة جوى نار اللّوعة والاشتياق في قلبه. يقول (الكتاني 1966: 169): [الوافر]

وَلِي بالجَزْعِ لَيْلٌ قَدْ تَمَطَّى فَمَا سَاعَاتُهُ إلَّا لَيَالِي
لِنَارٍ أوْمَضَتْ فَكَأَنَّ قَلْبِي بِمِثْلِ لَهِيْبِهَا للشَّوْقِ صَالِي
بَعِيْدٌ مُنْتَوَاهَا وهْيَ تُذْكَى عَلَى كَبِدِي بِقُرْبٍ واتّصَالِ

وللشّاعر المغمور عبد الرحمن بن زغبوش صورة نابعة من تجربة ذاتيّة توحي بعمق الأسى في نفسه، وقد أبدع في إبرازها عبر الرّبط بين الأشياء المادّيّة والمعنوية من خلال تراسل الحواسّ في صوره الّتي عبَّر بها عن الحزن في قلبه، فيطلب ممّن يلومه على إفراطه في البكاء أن يكفّ عن ذلك، وما اكتحال عينيه إلّا من دخان فؤاده الذي اضطرمت بها نار الحزن، وأنفاسه الحرّى هي الّتي رفعت دخان نار قلبه وكحّل بها ناظريه. ويظهر الشّاعر حزين جدًّا على أحبَّة فقدهم، وبخاصَّة بعدما تقدَّم به العمر وغزا رأسه الشيب، فأشبهه بالرّماد. يقول (ابن المرابط 1997: 252,3): [مخلّع البسيط]

أَقْصِرْ فَإِنَّ الّذِي تَرَاهُ مِنَ اكْتِحَالٍ بِمُقْلَتَينِ
دُخانُ قلبٍ قدْ أحرقتهُ نيرانُ حُزنٍ بغيرِ مَيْنِ
فصعَّدتْهُ أنفاسُ وجْدِي فحلَّ منّي بناظرينِ
وَمِنْ رَمَادِ الحَرِيْقِ شَيْبِي كَيْفَ تَبَدَّى بِمِفْرَقَيْنِ

ويتّكئ الوزير أبو جعفر بن اللمائي (ت465هـ) على النَّار في إظهار حالة الحزن التي كان عليها بعد مرضه، وذلك بعد أن عاده بعض أصحابه، وتناول مروحة روّح بها للتّخفيف عنه، فطلب منه أن يكفّ عن ذلك الفعل الذي يزيده ألمًا ووجعًا، وفي هذا المقام استحضر صورة النَّار عندما تخمد، فكلّما حرّكتها الرّيح اتّقدت، وهذا من بليغ الحكم، يقول (الكتاني 1966: 247): [المنسرح]

رَوَّحَنِي عَائِدِي، فَقُلْتُ لَهُ مَهْ، لا تَزِدْنِي على الّذِي أَجِدُ
أمَا تَرى النَّارَ وَهْيَ خَامِدَةٌ عِنْدَ هُبُوْبِ الرّياحِ تَتَّقِدُ؟

3. نيران الهداية والظّلم

غالبًا ما تأتي نار الهدى في قصائد المدح، وبين أيدينا أبيات من قصيدة للرّصافي البلنسيّ (ت573هـ) يمدح فيها مؤسّس دولة الموحدين أمير المؤمنين عبد المؤمن بن علي نزل بجبل الفتح (جبل طارق) سنة (555هـ)، وكان قد استدعى نفرًا من الشعراء ومن بينهم شاعرنا، فأنشده قصيدة طويلة عدّتها اثنان وستّون بيتًا، أيَّد من خلالها دخول الموحّدين إلى الأندلس، ومنها نجتزئ هذه الأبيات الّتي استهلّ بها قصيدته تلك، يقول (الرصافي 1989: 77–78): [البسيط]

لَوْ جِئْتَ نارَ الهُدَى مِنْ جَانِبِ الطُّوْرِ ... قَبَسْتَ ما شِئْتَ مِنْ عِلْمٍ وَمِنْ نُوْرِ

مِنْ كُلّ زَهْرَاءَ لَمْ تُرْفَعْ ذُؤَابَتُهَا ... لَيْلًا لِسَارٍ، وَلَمْ تُشْبَبْ لِمَقْرُوْرِ

فَيْضِيَّةُ القَدْحِ مِنْ نُوْرِ النُّبُوَّةِ أو ... نُوْرِ الهِدَايَةِ تَجْلُوْ ظُلْمَةَ الزُّوْرِ

ما زَالَ يُقْضِمُها التَّقْوَى بِمَوْقِدِهَا ... صَوَّامُ هَاجِرَةٍ، قَوَّامُ دَيْجُوْرِ

حتَّى أضَاءَتْ مِنَ الإيْمَانِ عَنْ قَبَسٍ ... قَدْ كانَ تَحْتَ رَمَادِ الكُفْرِ مَكْفُوْرِ

نُوْرٌ طَوَى اللهُ زِنْدَ الكَوْنِ مِنْهُ على ... سِقْطٍ إلى زَمَنِ المَهْدِيّ مَذْخُوْرِ

مزج الشّاعر في مفتتح قصيدته بين النّار في صورتها المادّيّة والمعنويّة، وقد أجاد في استدعاء النّصّ الدّيني حينما أشار إلى قصّة سيّدنا موسى، عليه السّلام، في القرآن، فجاء الأمر اتّفاقًا بينهما؛ فكلّ منهما وقف بالجبل، والنّار الّتي تخيّلها مضيئة لم تكن لترشد السّائرين أو تدفئة المقرورين؛ وإنّما كانت ببعدها الرّمزي بوصفها هاديًا للبشريّة، وماحية لكل ظلام وزور.

ويتخيّل بأنَّ طعام هذه النّار العظيمة لم يكن حطبًا، بل تتغذّى من نار الهدى والتّقوى الّتي خُصَّ بها الممدوح بوصفه صوّامًا للهواجر قوّامًا للدّياجي.

وشعلة هذه النّار مقتبسة من صالح الأعمال، فهي تضيء على الدّوام بالإيمان، وقد أحسن الشّاعر التّمثيل بقوله "رماد الكفر"، فالنّار كانت مخبوءة تحت هذا الرّماد الّذي لا قيمة له أو وزن. وفي البيت الأخير يشير إلى أنَّ هذا النُّور ظلّ مخفيًّا مستترًا إلى أن قيَّض الله له باعثًا وهو ابن تومرت الملقَّب بالمهدي.

ومن جميل ما قاله ابن زيدون حينما أودع السّجن ظلمًا، فراح يبثُّ شكواه وعتابه (ابن زيدون 1977: 283). [الخفيف]

سَقَمٌ لا أَعَادُ مِنْهُ وفِي العَا ... ئِدِ أُنْسٌ يَفِي بِبُرْءِ السَّقِيْمِ

نَارُ بَغْيٍ سَرَى إلى جَنَّةِ الأَمْـ ... ـنِ لَظَاهَا، فَأَصْبَحَتْ كالصَّرِيْمِ

بِأَبِي أَنْتَ! إنْ تَشَأْ تَكُ بَرْدًا ... وَسَلامًا كَنَارِ إبْرَاهِيْمِ

صوَّر الشّاعر الحال الّتي أصبح عليها، إذ ألمَّ به المرض، ولم يجد عائدًا يخفّف عليه آلامه في زورة كان يتمنّاها، ويستحضر نار الظّلم الّتي أصابت جنّة أمنه، فصيّرتها هشيمًا، ويخاطب أبا الحزم ابن جهور مستعطفًا راجيًا منه الإحسان إليه، وقد أجاد الاستشهاد بالآية الكريمة ﴿قلنا يا نار كوني بردًا وسلامًا على

إبراهيم﴾ (القرآن. الأنبياء: 69)، في إشارة واضحة إلى تشبيه الظُّلم بالنَّار الّتي ألقي فيها سيّدنا إبراهيم، فلم تضرّه أبدًا، وكانت ذات برد وسلام.

خاتمة البحث والنَّتائج:

توصلّت الدّراسة إلى النتائج الآتية:

1. وجد الباحث أنّ ابن سارة وابن خفاجة من أكثر شعراء الأندلس وصفًا للنَّار كمًّا وكيفًا.
2. تراوحت الصُّور الشّعرية في وصف النَّار بين التّقليديَّة والمبتكرة.
3. معظم الأشعار التي قيلت في وصف النَّار جاءت على شكل مقطوعات، باستثناء ما ورد عند ابن سارة وابن خفاجة، وهذا يدلّ على أنَّها جاءت عفو الخاطر؛ لأنَّها تتّصل بالبديهة والارتجال.
4. تفاوت الشُّعراء في المعجم الشّعري، فمن اللّافت للنّظر أنّ ابن خفاجة ينفرد عنهم في هذه الصّفة، إذ إنَّ صوره وألفاظه ومعانيه مستمدّة من الشّعر القديم.
5. تركّزت أغلب التّشبيهات الواردة في وصف النَّار على الرّماد والجمر والدّخان.
6. استمدّ الشُّعراء صورهم من الطَّبيعة الصَّامتة والمتحرّكة في نعوتهم للنّار.

مصادر البحث:

القرآن الكريم

ابن الأبار، محمد، تحفة القادم، أعاد بناءه وعلق عليه الدكتور إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986م.

الأصفهاني، عماد الدين، خريدة القصر وجريدة العصر (قسم شعراء المغرب والأندلس)، تحقيق آذرتاش آذرنوش، الدار التونسية للنشر، تونس، 1971م.

ابن بسام، أبو الحسن علي، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2000م.

ابن الحداد، محمد، ديوان ابن الحداد الأندلسي، جمعه وحققه وشرحه وقدّم له الدكتور يوسف علي طويل، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990م.

ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد، ديوان ابن حزم، جمع وتحقيق عبد العزيز إبراهيم، ط1، دار صادر، بيروت، 2010م.

ابن حمديس، أبو محمد عبد الجبار، الديوان، صححه وقدّم له: الدكتور إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1960م.

ابن خاقان، الفتح بن عبيد الله، قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، حققه وعلق عليه الدكتور حسين خريوش، ط 1، عالم الكتب الحديث، إربد، 2010.

ابن خفاجة، أبو إسحق إبراهيم، ديوان ابن خفاجة، تحقيق الدكتور السيد مصطفى غازي، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1960م.

ابن خميس، أبو بكر، ابن عسكر، أبو عبد الله، أعلام مالقة، تقديم وتخريج وتعليق الدكتور عبد الله المرابط الترغي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، دار الأمان، الرباط، 1999م.

ابن زيدون، أحمد بن عبد الله، ديوان ابن زيدون ورسائله، شرح وتحقيق علي عبد العظيم، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، 1977م.

ابن سعيد، علي بن موسى، المغرب في المغرب، ط2، حققه وعلق عليه الدكتور شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، (د.ت).

ابن شريفة، محمد، ابن لبال الشريشي، ط1، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، 1996م.

ابن ظافر الأزدي، علي، بدائع البدائه، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا– بيروت، 1992م.

ابن المرابط، محمد بن علي، زواهر الفكر وجواهر الفقر، دراسة وتحقيق الدكتور حسن إفليفل، ج3، مطبوعات مكتبة الملك عبد العزيز العامة، الرياض، 1997م.
امرؤ القيس، بن حجر، الديوان، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط5، دار المعارف، القاهرة، 1990م.
التيفاشي، أبو العباس أحمد، سرور النفس بمدارك الحواسّ الخمس، حققه الدكتور إحسان عباس، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980م.
جرار، ماهر زهير، شعر الرمادي يوسف بن هارون (شاعر الأندلس في القرن الرابع الهجري)، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980م.
الرصافي البلنسي، محمد بن غالب، الديوان، جمعه وقدم له الدكتور إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1989م.
الصفدي، خليل بن أيبك، الوافي بالوفيات، ج20، باعتناء أحمد حطيط، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت، 2009م.
الكتاني، أبو عبد الله محمد، كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1966م.
الكريم، مصطفى عوض، ابن سارة الأندلسي حياته وشعره، مطبعة مصر، (د.ت).
المقري، شهاب الدين أحمد، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، ج3، اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة، 1980م.
المقري، شهاب الدين أحمد، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، ج5، تحقيق د. عبد السلام الهراس، سعيد أعراب، اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة، 1980م.
المقري، شهاب الدين أحمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968م.
منصور، حمدي، شعر يحيى بن هذيل الأندلسي، ط1، دار الفكر، عمان، 2010م.

O POVOAMENTO EMIRAL DA *KŪRA* DE *AL-QAṢR* (ALCÁCER DO SAL, PORTUGAL)

EL ASENTAMIENTO EMIRAL DE *KŪRA* DE *AL-QAṢR* (ALCÁCER DO SAL, PORTUGAL)

THE EMIRAL SETTLEMENTS OF THE KŪRA OF AL-QAṢR (ALCÁCER DO SAL, PORTUGAL)

المستوطنات الأميرية في كورة القعر (ALCÁCER DO SAL ، البرتغال)

Marta Isabel Caetano Leitão*
Instituto de Arqueologia e Paleociências da Universidade Nova de Lisboa
História, Territórios e Comunidades do Centro de Ecologia Funcional da Universidade de Coimbra

Recibido: 26/04/2023 **Aceptado:** 08/04/2024

BIBLID [1133-8571] 31 (2024) 25-48

Resumo: O presente estudo dá a conhecer a rede de povoamento e a organização espacial do território de Alcácer do Sal durante o Período Emiral. No decorrer da cronologia mencionada a região foi alvo de vários acontecimentos políticos e militares, de que é exemplo os ataques vikings e as rebeliões nas zonas limítrofes contra o Califado de Damasco e, posteriormente, contra o Emirado de Córdova, que influenciaram o modo como as comunidades se implantaram naquela área geográfica. Quando iniciámos esta investigação não eram conhecidos assentamentos muçulmanos na região, porém a importância daquele território era notória nos registos das fontes árabes e pelos testemunhos arqueológicos descobertos na cidade. Várias questões surgiram no início do projecto, nomeadamente: Como se organizava o território no Período Muçulmano naquela zona ocidental do *Ġarb al-Andalus*? Que medidas empreenderam as comunidades rurais e os poderes regional e central para se protegerem dos ataques vikings e das rebeliões da 1ª *fitna*? Com a chegada dos muçulmanos teria havido uma ruptura com o modelo de povoamento anterior? Como era a relação entre a cidade e o campo? Tendo como objectivo compreender o modo como as populações se organizaram no espaço e de que forma os episódios referidos atuaram nessa mesma disposição, consultou-se as fontes escritas islâmicas e cristãs, à semelhança dos registos cartográficos e topónimos, tendo-se, de igual modo, procedido a trabalhos de prospecção extensiva no terreno e escavações arqueológicas em quatro dos sítios identificados. Através da distribuição e implantação dos assentamentos, bem como da análise das estruturas e cultura material daquelas comunidades, foi possível compreender o modelo de ocupação na cronologia referida, tendo-se constatado uma permanência nos locais entre os Períodos Tardo-Romano e inícios do Islâmico, mas também o investimento na construção de fortificações a partir do Emirado para controlo e defesa do território.
Palavra(s)-chave: *Ġarb al-Andalus*, Povoamento, Fortificações, Comunidades Rurais, Cultura Material.

Resumen: Este estudio revela la red de asentamientos y la organización espacial del territorio de Alcácer do Sal durante el Período Emiral. A lo largo de esta cronología, la región fue objeto de diversos acontecimientos políticos y militares, como los ataques vikingos y las rebeliones de las zonas vecinas contra el Califato de Damasco y, más tarde, contra el Emirato de Córdoba, que influyeron en la forma en que las comunidades se asentaron en esa zona geográfica. Cuando comenzamos esta investigación, no se conocían asentamientos musulmanes en la región, pero la importancia de aquel territorio quedaba patente en los registros de las fuentes árabes y en las evidencias arqueológicas descubiertas en la ciudad. Al inicio del proyecto surgieron varias preguntas, a saber: ¿Cómo se organizaba el territorio en época musulmana en esa parte occidental de *Ġarb al-Andalus*? ¿Qué medidas tomaron las comunidades rurales y los poderes regionales y centrales para protegerse de los ataques vikingos y de las

* Email: martaleitao11@gmail.com ORCID: https://orcid.org/0000-0002-5782-3986

rebeliones de la 1ª *fitna*? Con la llegada de los musulmanes, ¿se produjo una ruptura con el modelo de poblamiento anterior? ¿Cómo era la relación entre la ciudad y el campo? Con el objetivo de comprender cómo se organizaban las poblaciones en el espacio y cómo actuaban sobre esa misma disposición los episodios referidos, se consultaron fuentes escritas islámicas y cristianas, así como registros cartográficos y toponímicos, realizándose además un amplio trabajo de prospección sobre el terreno y excavaciones arqueológicas en cuatro de los yacimientos identificados. A través de la distribución y localización de los asentamientos, así como del análisis de las estructuras y cultura material de dichas comunidades, se ha podido comprender el modelo de ocupación en la cronología mencionada, habiéndose constatado una permanencia en los yacimientos entre la época tardorromana y los primeros momentos islámicos, pero también la inversión en la construcción de fortificaciones desde el Emirato para el control y defensa del territorio.
Palabra(s) clave: *Ġarb al-Andalus*, Poblamiento, Fortificaciones, Comunidades Rurales, Cultura Material

Abstract: The present study reveals the settlement network and spatial organization of the territory of Alcácer do Sal during the Emiral Period. Throughout the mentioned timeline, the region experienced various political and military events, such as Viking attacks and rebellions in the border areas against the Caliphate of Damascus and later against the Emirate of Córdoba, which influenced how communities established themselves in that geographical area. When we began this investigation, there were no known Muslim settlements in the region. However, the importance of that territory was evident in the records of Arab sources and the archaeological evidence discovered in the city. Several questions arose at the beginning of the project, namely: How was the territory organized during the Muslim period in that western area of *Ġarb al-Andalus*? What measures did rural communities and regional and central powers undertake to protect themselves against Viking attacks and the rebellions of the 1st *Fitna*? Did the arrival of Muslims lead to a rupture with the previous settlement model? What was the relationship between the city and the countryside? With the aim of understanding how populations organized themselves in space and how the mentioned events influenced that organization, Islamic and Christian written sources were consulted, as well as cartographic records and place names. Extensive field surveys and archaeological excavations were also conducted in four of the identified sites. Through the distribution and establishment of settlements, as well as the analysis of structures and material culture of those communities, it was possible to understand the occupation model within the mentioned timeline. A continuity of occupation was observed between the Late Roman and early Islamic periods, but there was also an investment in the construction of fortifications from the Emirate onwards for the control and defense of the territory.
Keywords: *Ġarb al-Andalus*, Settlement, Fortifications, Rural Communities, Material Culture.

الملخص:يكشف الدراسة الحالية عن شبكة التوطين وتنظيم الفضاء في أراضي ألكاسير دو سال خلال الفترة الإمارية. خلال الجدول الزمني المذكور، شهدت المنطقة العديد من الأحداث السياسية والعسكرية، مثل هجمات الفايكنج والثورات في المناطق الحدودية ضد خلافة دمشق ولاحقًا ضد إمارة قرطبة، والتي أثرت على كيفية تأسيس المجتمعات في تلك المنطقة الجغرافية. عند بدء هذه الدراسة، لم يكن هناك أي استيطان معروف للمسلمين في المنطقة. ومع ذلك، كانت أهمية تلك الأراضي واضحة في سجلات المصادر العربية والأدلة الأثرية المكتشفة في المدينة. طُرحت العديد من التساؤلات في بداية المشروع، على وجه الخصوص: كيف تم تنظيم الأراضي خلال الفترة الإسلامية في تلك المنطقة الغربية من غرب الأندلس؟ ما هي الإجراءات التي اتخذتها المجتمعات الريفية والسلطات الإقليمية والمركزية لحماية أنفسهم من هجمات الفايكنج وثورات الفتنة الأولى؟ هل أدت وصول المسلمين إلى انقطاع مع نموذج التوطين السابق؟ ما هي العلاقة بين المدينة والريف؟ بهدف فهم كيفية تنظيم السكان لأنفسهم في الفضاء وكيفية تأثر تلك الأحداث المذكورة على ذلك التنظيم، تم استشارة المصادر الكتابية الإسلامية والمسيحية، بالإضافة إلى السجلات الخرائطية وأسماء من المواقع المحددة. من خلال توزيع الأماكن. تم أيضًا إجراء مسوحات ميدانية شاملة وحفريات أثرية في أربعة.
الكلمات المفتاحيّة: غرب الأندلس، استيطان، تحصينات، تجمعات ريفية، ثقافة مادية.

1. Introdução

A cidade de Alcácer do Sal ergue-se num imponente cerro, sobranceiro ao rio Sado, destacando-se numa paisagem marcada por planícies e algumas formações montanhosas visíveis da actual colina do castelo. As intervenções arqueológicas ali efectuadas, entre 1993 e 1997, sob a direcção do Instituto Português do Património Arquitectónico e Arqueológico e da Direcção Regional de Cultura do Alentejo, permitiram verificar uma longa ocupação humana desde a Idade do Ferro até à Idade Moderna (Leitão, 2017: 5). Durante o Período Muçulmano, particularmente a partir do Califado de Córdova, Alcácer dominava um extenso território, desde os montes *Banu Benamocer*, ou seja a Serra da Arrábida até, possivelmente, à cordilheira

montanhosa Grândola-Cercal, um domínio territorial que já perdurava desde o Alto Império Romano (Baião *et all*., 1940: 61; Lévi-Provençal e Garcia Gómez, 1950: 158).

Parte do estudo que agora se apresenta insere-se no âmbito do meu projecto de doutoramento intitulado: "*A organização do Território no Sudoeste do Ġarb Al -Andalus – povoamento rural e paisagens fortificadas na kūra de Alcácer do Sal*", sob a orientação científica da Professora Doutora Rosa Varela Gomes e financiado pela FCT - Fundação para a Ciência e a Tecnologia (SFRH/BD/117606/2016; COVID/BD/151702/2021) (Leitão, 2023). No decurso daqueles trabalhos, para além do reconhecimento de distintos sítios arqueológicos, tivemos oportunidade de realizar sondagens e escavações arqueológicas em quatro daqueles locais identificados, nomeadamente nas Atalaias de Abul e Murta, no Castelo de Vale de Trigo e na Alcaria de São Lourenço, que demonstraram uma cronologia no Emirado, revelando, contudo, alguns deles, uma ocupação anterior (Leitão, 2023: 68-159).

2. Contexto geográfico e histórico

O território de Alcácer é caracterizado essencialmente por uma vasta planície composta por algumas formações montanhosas e pela importante bacia hidrográfica do rio Sado. O curso daquele rio, nas áreas correspondentes ao Médio e Baixo Sado, atravessa essencialmente terrenos de formação geológica recente datáveis do Médio e Final do Cenozóico. Na sua margem esquerda, particularmente a Sul e Oeste de Alcácer, estende-se uma vasta planície, caracterizada por terrenos pouco consolidados e arenosos, sobretudo à medida que nos aproximamos do estuário, e por duas formações montanhosas, como a Serra de Grândola-Cercal e, junto à foz, a Serra da Arrábida (Carvalho, Faria e Ferreira, 2008: 16-18). Na margem direita do rio Sado, a Leste e, sobretudo, a Norte da cidade, predominam os acidentes geográficos com solos xistosos e pouco férteis, embora na sua envolvência, exista conjunto de outros cerros de menor altitude, junto a cursos de água, que formam vales com solos bastante férteis para a agricultura e que foram propícios à fixação humana.

O conjunto de vias terrestres que uniam aquela cidade a Lisboa, Évora e Beja e, particularmente, a via fluvial do rio Sado, navegável até Porto Rei, a cerca de trinta quilómetros da cidade, possibilitava os contactos com o hinterland, permitindo ainda a realização de trocas comerciais com o exterior, por vezes mesmo a longa distância. Os vários portos fluviais ao longo das margens do rio, existentes naquela zona desde o Período Romano, permitiam a deslocação das populações rurais à cidade, criando uma rede de ligações comerciais que caracterizariam o quotidiano da urbe.

A importância do rio é patente nas fontes islâmicas, nomeadamente nos inícios do século XII, quando Alcácer do Sal é referida pelo geógrafo *al-Idrîcî* pela relevância da sua ligação ao rio Sado: "*Alcácer do Sal (al-Qaṣr) é uma cidade bonita, de grandeza média, banhada pelas águas do nahr Satubar (rio de Setúbal/rio Sado). Grande rio que é navegado por grande número de embarcações e navios destinados a viagens*." (Idrîcî, 1999: 263-264).

A partir do Baixo Império Romano, a cidade entrou em declínio, particularmente a partir do século III d.C., conforme se constatou nas escavações ali efectuadas que demonstraram escassa presença de fragmentos cerâmicos de *terras sigillatas claras tardias* (Carvalho, 2006: 308). Não obstante foi encontrado na metrópole alguns elementos arquitectónicos, como uma epígrafe e pilastra, datados do século VII, possivelmente relacionados a uma igreja visigótica que terá existido no local, mas também algumas cerâmicas, com pastas grosseiras, fabricadas a torno lento atribuídas ao Período Visigótico, evidenciando a manutenção dos edifícios romanos durante a Alta Idade Média (Cottart e Carvalho, 2010: 188; Pereira, 2000: 36).

Com a chegada dos muçulmanos, a partir de 711, o território de Alcácer é integrado no Califado de Damasco, em 713-714, através das campanhas militares de *ʿAbd al-ʿAzīz* que culminaram com as conquistas das cidades de Évora e Lisboa (Paixão *et alii*, 2001: 198). Na zona da Arrábida, nomeadamente em Espichel/Azoia, mas também em Alcácer(1), foram encontradas moedas de origem Omíada e Abássida, do século VIII, que atestam a presença muçulmana, logo após a conquista, naquela área geográfica (Fernandes, 2004: 60; Picard, 2000: 194). Alcácer esteve durante esta fase no seio das revoltas *muladís*, berberes e árabes, ocorridas nas cidades de Beja, Lisboa e Mérida, contra o Califado de Damasco e, posteriormente, o Emirado de Córdova instaurado por *ʿAbd al-Raḥmān I* (Coelho, 2008: 111-150).

Em 844 ocorre o primeiro ataque viking na região de Lisboa, prosseguindo aqueles as incursões por Beja e Costa Algarvia, voltando novamente os mesmos, uns anos mais tarde, em 858 e 859, a atacar Lisboa e as costas de Beja, bem como possivelmente Alcácer, não encontrando nenhuma resistência nessas zonas. É a partir destes acontecimentos que o poder emiral de Córdova, sob o domínio de *ʿAbd al-Raḥmān II*, começa a investir na defesa das zonas litorais do ocidente do *al-Andalus*, instalando naquelas uma rede de atalaias e *ribats*, assim como estaleiros de construção naval, para controlo e protecção daquelas zonas, fazendo com que Alcácer cresça no século X, tornando-se sede de *kūra* (Correia, 2013: 74). Moedas Omíadas, cunhadas nos reinados de *ʿAbd al-Raḥmān II* e *Muḥammad I*, descobertas em Alcácer do Sal(2) comprovam a presença do poder central de Córdova, logo após o primeiro ataque viking e antes da chegada dos *Banū Dānis*, naquele território ocidental.

Após dotar Alcácer e o seu território de todos os equipamentos necessários para a sua defesa, os Omíadas decidem colocar no poder, a família berbere dos *Banū Dānis*, anteriores aliados de Córdova, que tinham estado à frente dos domínios da cidade de Coimbra, possuindo, deste modo, uma vasta experiência na governação das sedes militares de fronteira e na colheita de impostos entre uma população que era, maioritariamente, cristã (Felipe, 1997: 90-91). Com a instalação do Califado de Córdova, em 929, Alcácer do Sal encontrava-se sob o domínio califal, tendo *ʿAbd al-Raḥmān III* confirmado *Yaḥyā b. Abī Dānis* à frente do governo de Alcácer e o seu sobrinho *ʿAbd Allāh b. ʿUmar b. Abī Dānis* como governador das dependências montanhosas, nomeadamente do Castelo de Palmela (Lévi-Provençal e Garcia Gómez, 1950: 158).

Com base nas informações históricas obtidas de fontes documentais e considerando o contexto político e militar que caracterizou a região em estudo, era nossa convicção inicial que o território de Alcácer teria sido objecto, ao longo do período cronológico em questão, de um esforço na construção e estabelecimento de novas fortificações e postos de vigia. Aqueles empreendimentos visavam não só proteger e defender as principais vias terrestres e marítimas, mas também salvaguardar as comunidades que habitavam os assentamentos rurais. Esses eventos, provavelmente, resultariam em alterações no padrão de povoamento, incluindo o abandono de alguns núcleos rurais do período Tardo-Romano e o surgimento de novas formas de ocupação e exploração do território. Para investigar essa hipótese, foram levadas a cabo prospecções arqueológicas em áreas de alto potencial arqueológico, alguns dos quais mencionados em documentos históricos ou com topônimos pertinentes. Além disso, utilizamos os dados de escavações prévias realizadas em sítios romanos no território, e efectuámos novas escavações em quatro locais identificados como promissores: as Atalaias de Abul e Murta, o

(1) Proveniente de colecção particular.
(2) Provenientes de colecção particular.

Castelo de Vale de Trigo e a Alcaria de São Lourenço. A análise combinada desses dados, juntamente com o exame global do território, incluindo a distribuição espacial dos sítios e os artefactos recuperados durante os trabalhos, permitiu-nos formular uma visão abrangente do padrão de povoamento rural em Alcácer do Sal durante o Emirado.

3. A organização do território durante o Emirado

3.1. *Villas* e fortificações Tardo-Romanas

Com a chegada dos muçulmanos à Península Ibérica, em 711, o povoamento no território de Alcácer não sofreu, no imediato, grandes oscilações mantendo-se ocupadas algumas das antigas *villae* dispersas pelo território, como Santa Catarina de Sítimos, onde as escavações arqueológicas ali efectuadas, entre 2006 e 2016, permitiram documentar a existência de compartimentos com sobreposição de muros e corte de outras divisões, em resultado das distintas reocupações naquele local. Ali recolheram-se alguns fragmentos de cerâmicas de características visigóticas e emirais, com abundantes elementos não plásticos e fabricados com pastas locais, apresentando decoração incisa (Carvalho, 2008: 20).

Outra *villa* que se manteve ocupada até ao Período Islâmico foi São João dos Azinhais, junto ao Torrão, onde terá existido um templo dedicado a Júpiter Óptimo Máximo (Faria, 2002: 80). O sítio permaneceu habitado no Período Visigótico, tendo sido aquele templo, possivelmente, transformado numa basílica paleocristã, conforme sugerem as pilastras e uma inscrição, dedicada aos Santos Justo e Pastor, datada de 682 d.C. (ERA DCCXX), descobertas no interior da actual ermida que se situa no local (Almeida *et alli*, 1978: 218-220). Todavia, para Mário Barroca aquela inscrição data de 882 d.C. (ERA DCCCCXX) e não 682 d.C., uma vez que mesma encontra-se fracturada, faltando-lhe o ângulo inferior direito no espaço equivalente a duas letras, não sendo, de igual modo, conhecida, até ao momento, nenhuma inscrição paleocristã em território português, a não ser em contexto funerário. Para além disso, segundo o mesmo investigador o tipo de letra utilizada, como é exemplo os BB, é caracteristicamente moçárabe (Barroca, 2000: 22-27). A comprovar-se a veracidade destas últimas afirmações estaremos perante um templo das comunidades moçárabes que habitavam Alcácer, mantendo os seus costumes e religião livremente, sob o domínio islâmico. Em fase posterior, particularmente nos Períodos Almorávida e Almóada, aquele edifício cristão terá sido adaptado, possivelmente, a um espaço de vigilância, de características militares, mas também religiosas.

Durante os trabalhos de prospecção que efectuámos no território identificou-se uma outra possível *villa*, situada a 7 km, a Norte de Alcácer, implantada numa plataforma suave, junto à ribeira do Alberginho e próxima da via Alcácer-Lisboa, onde reconhecemos, à superfície, restos de estruturas, edificadas em *opus signinum*, bem como alguns elementos arquitectónicos, particularmente troços de colunas, e fragmentos de cerâmicas de construção e comuns com pastas grosseiras. Entre as formas reconhecidas realça-se a descoberta de um fragmento de bordo de talha/*dolium*, cujos paralelos obtidos permitem atribuir uma datação entre os séculos VII-IX, demonstrando uma ocupação Visigótica e Emiral (Leitão, 2023: 75-77).

No cerro mais elevado que se acha junto dos vestígios referidos reconheceu-se concentração de pedras que parecem indicar a existência de um pequeno recinto amuralhado e que, conforme sugere as cerâmicas identificadas no local, poderá ter sido edificado a partir dos séculos V/VI, quando se verifica uma maior instabilidade no Império Romano do Ocidente e a chegada dos povos bárbaros ao território peninsular, mantendo-se a ocupação naquele local durante os Períodos Visigótico e Emiral (Leitão, 2023: 75-76).

Para além das *villae*, mantiveram-se habitadas algumas aldeias e pequenos casais agrícolas que tinham surgido durante o Período Tardo-Romano e Visigótico, permanecendo mesmo alguns daqueles ocupados depois do fim do Emirado.

A grande alteração que observamos durante o Período Emiral, em relação ao povoamento tardo-romano e visigótico, é o surgimento de fortificações junto ao rio Sado, mas também nas imediações das principais vias de comunicação que uniam Alcácer a outros territórios do *al-Andalus* e, como consequência dessa nova organização, o aparecimento de novos povoados, alcarias e casais agrícolas (Fig. 1).

Figura 1 - 1. São João dos Azinhais; 2 e 3. Inscrição, datada de 682/882 d.C.?, e friso encontrados no interior do templo (fotografias cedidas pelo Gabinete de Arqueologia da Câmara Municipal de Alcácer do Sal). 4. Localização do Povoado do Alberginho; 5. Estruturas visíveis à superfície; 6. Fragmento de Talha/Dolium dos séculos VII-X. 7. Localização dos sítios arqueológicos do Período Emiral (mapa elaborado a partir do QGIS). 1 - Alberginho; 2 - Castelo de Vale de Trigo; 3 - Castelo de Portela; 4 - Torrejão; 5 - Torre de Santa Catarina de Sítimos; 6 - Castelo do Vale de Alcácer de Cima; 7 - Castelo do Torrão; 8 - Castelo de Nossa Senhora da Esperança; 9 - Castelo do Alto de São Vicente; A - Atalaia de Murta; B - Atalaia de Abul; C - Torre de Montevil; D - Torre dos Algarvios; E - Torre de Chagas; F - Atalaia Velha do Torrão; G - São João dos Azinhais; H - Torre do Ramalhão; I - Atalaia da Espadaneira

O ano de 740 marca o início da instabilidade na região em estudo com o começo das revoltas em Galiza e Mérida contra o Califado de Damasco e a chegada ao Baixo Alentejo, particularmente a Beja e Algarve, de árabes, sírios e egípcios, vindos do Norte de África por ordem do Califa Abássida, com a finalidade de reforçar os contingentes fiéis e conter as revoltas berberes (Correia, 2010: 80-89). Nos anos subsequentes as revoltas na área de Beja e Mérida, mas também Lisboa, intensificam-se, sobretudo após a chegada de *ʿAbd al-Raḥmān I*, em 756, e a criação do Emirado de Córdova, independente do Califado de Damasco (Coelho, 2008: 111-150). O Emir de Córdova teve de conter várias revoltas nas regiões referidas, as quais se prolongaram ao longo do século IX com os emires que se seguiram, tendo-se ainda efectuado campanhas aos territórios cristãos, como a Galiza e Vale do Minho, como retaliação pelos ataques que aqueles efectuavam, como o exemplo da cidade de Lisboa, nos territórios muçulmanos (Makki e Corriente, 2001: 278-311; Coelho, 2008: 148-167).

Alcácer estaria nesta fase integrada na *kūra* de Beja pertencendo, por isso, o seu território ao *ǧund* sírio instalado naquela cidade, achando-se, de igual modo, no seio dos vários conflitos

existentes naquela altura, uma vez que se encontrava próxima das cidades onde aqueles ocorriam, como Beja e Lisboa, e, sobretudo, as principais vias de comunicação que uniam Lisboa a Mérida, assim como Mérida a Beja, ou Lisboa a Évora e Beja, passavam pelo território de Alcácer. É, portanto, admissível que, a partir de 740, tenham sido erguidas fortificações no território de Alcácer pelas populações hostis aos governadores Omíadas de Córdova para defender o seu território, mas também a cidade de Beja, caso contrário, aquelas comunidades não teriam espaço de defesa coerente e seriam facilmente derrotadas pelos exércitos de Córdova. Porém, é muito difícil arqueologicamente, sobretudo com dados obtidos somente a partir de prospecções arqueológicas, relacionar as fortificações encontradas com a cronologia em questão, sendo necessário efectuar trabalhos de escavação naqueles sítios, tendo em vista identificar espólio associado a testemunhos arquitectónicos, assim como promover a realização de datações por radiocarbono, de modo a obter informações concretas sobre a cronologia daqueles assentamentos.

Apesar do exposto, através do estudo das cerâmicas exumadas, à superfície, em alguns daqueles sítios arqueológicos identificados conseguimos perceber que algumas das fortificações que tinham surgido no Período Tardo-Romano e Visigótico mantiveram-se operacionais nas primeiras décadas do domínio muçulmano. É o caso do Castelo do Torrão, mencionado nas fontes escritas cristãs(3), onde foram identificados vestígios de uma possível mesquita e uma necrópole islâmica com enterramentos que remontam aos séculos VIII e IX (Matias *et alli*, 2016: 14-26; Leitão, 2023: 96-99). Naquele sítio exumámos, tal como o arqueólogo António Carvalho, fragmentos de cerâmicas comuns produzidas localmente, com pastas pouco homogéneas e compactas, fabricadas a torno lento e cozidas em ambiente redutor e oxidante, com decoração incisa, de características emirais, mas também califais (Fig. 2). Aquele dispositivo defensivo controlava o eixo viário entre Alcácer e Beja, mas também entre Lisboa e Beja com passagem por Alcácer, sendo "a porta de entrada" daqueles territórios, mais a Norte, ao Sul do ocidente do *al-Andalus*, actuais Baixo Alentejo e Algarve (Carvalho, 2008: 20; Leitão, 2023: 395-397).

No Torrão confluíam assim os eixos viários que ligavam Alcácer a Évora e Beja e a partir do cerro, onde se implantava aquela fortificação, é possível ver a Serra da Arrábida e Alcácer, mas também a cidade de Beja e todo o restante Baixo Alentejo, sendo perceptível a importância que aquela teria na defesa daquela cidade e do seu território. Outra fortificação datada do Emirado e com ocupação anterior é a Torre de Santa Catarina de Sítimos, situada também junto à via que unia Alcácer a Évora e Beja, e que controlava o curso fluvial da ribeira de Sítimos, o qual era navegável até ao rio Sado(4). Naquele sítio recolhemos fragmentos de cerâmicas comuns que remontam aos séculos VIII e IX, embora a maior parte do espólio seja posterior, e fragmentos de cerâmicas de construção como tégulas, imbrices e telhas de meia cana. Através daquele dispositivo militar é possível ver a cidade de Alcácer do Sal e, na linha do horizonte, a Serra da Arrábida e o Castelo de Palmela, mas também o Castelo do Torrão, a Sudeste, demonstrando, assim, a importância daquela fortificação na protecção dos caminhos que uniam Lisboa, Alcácer e Beja entre si.

(3) ANTT, *Livro dos Copos*, Doc. 66, fl. 54, pp. 158-162.

(4) "*Ribeira de Santa Catherina de Sitimos a qual se pode fazer navegavel the ao Rio de Sadão* (…)". Ver: ANTT, *Memórias Paroquiais*, Vol. 35, nº 243, pp. 1731 a 1734.

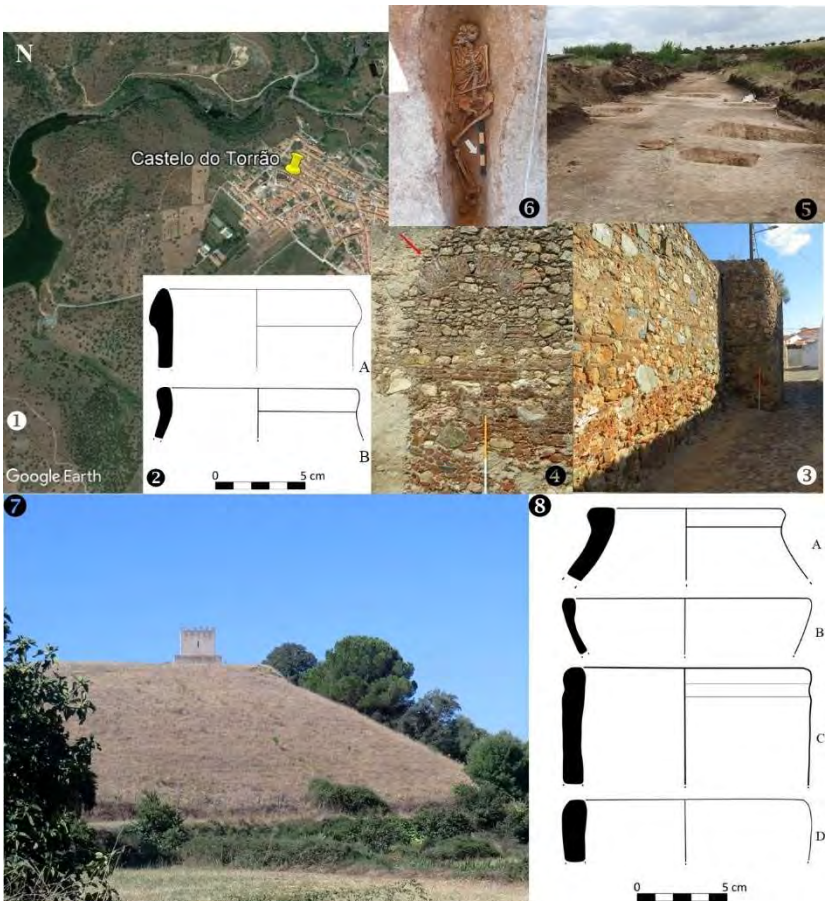

Figura 2 - 1. Localização do Castelo do Torrão na fotografia aérea (Google Earth); 2. Cerâmicas recolhidas junto ao cerro do Castelo do Torrão com uma cronologia nos séculos VIII-XII: A - Jarra, B - Panela; 3 e 4. Muro do possível *mihrab*? da Mesquita? do Torrão e pormenor do arco, possivelmente ultrapassado e de arquitectura mudéjar, visível no muro da eventual *qibla*; 5 e 6. Necrópole islâmica descoberta, em 2015, no Torrão (fotos de Era Arqueologia). 7. Torre de Santa Catarina de Sítimos; 8. Cerâmicas identificadas com uma cronologia entre os séculos VIII e XIII: A - Panela/Pote, B - Taça, C e D - Jarrinhos/Jarrinhas.

A Norte de Alcácer, para além da fortificação do Alberginho, implantada junto à via Lisboa, Alcácer, Beja e Évora, manteve-se em funcionamento o Castelo de Portela, uma fortificação edificada provavelmente nos Períodos Tardo-Romano e Visigótico, situado na confluência dos eixos viários que uniam Lisboa, Palmela e Évora, mas também Beja e Alcácer às cidades de Lisboa, Badajoz e Mérida, e cuja ocupação naquele espaço por parte das comunidades muçulmanas se pode justificar pela presença de bário e manganês na envolvência (Leitão, 2023: 75-79).

Em relação à cidade de Alcácer não sabemos se nesta primeira fase do domínio islâmico achar-se-ia ocupada, se encontrar-se-iam fixadas algumas tropas do *ǧund* sírio de Beja, porém as fontes islâmicas relatam que estaria abandonada quando ali chegaram os *Banū Dānis*, o que demonstra as fragilidades defensivas daquele território litoral e que facilmente são perceptíveis na primeira metade do século IX, nomeadamente em 828, quando o berbere *Maḥmūd ibn ʿAbd al-Ǧabbār* e o *muladí Sulaymān ibn Martīn* se rebelaram em Mérida, conseguindo manter a cidade algum tempo (Makki e Corriente, 2001: 298-303). Naquele período ao deixarem aquela cidade, devido à aproximação dos exércitos de Córdova, *Maḥmūd* desceu ao Vale do Guadiana passando por Badajoz, dirigindo-se em seguida para Sul até Beja, onde enfrenta contingentes enviados pelo Emir, avançando depois para a Serra de Monchique, onde permanece algum

tempo (Correia, 2010: 160-168). Segue depois em direcção ao Norte do território até Lisboa, utilizando certamente o eixo viário que unia Faro a Lisboa, com passagem obrigatória por Alcácer, encontrando somente resistência ao chegar a esta última cidade do Vale do Tejo, pondo em evidência o mau controlo das zonas litorais por parte dos Omíadas e a ausência de um poder instalado em Alcácer.

Verificamos, igualmente, esta situação uns anos mais tarde, particularmente em 844, quando se dá o primeiro ataque viking na região de Lisboa, prosseguindo aqueles as incursões por Beja e Costa Algarvia, os quais voltam a ocorrer uns anos depois, em 858 e 859, quando aqueles voltam novamente a atacar Lisboa e as costas de Beja, não encontrando nenhuma resistência nestas zonas (Makki e Corriente, 2001: 317-318; Pires, 2017: 70-75). Estes acontecimentos fazem com que *ʿAbd al-Raḥmān II* proceda à construção de um conjunto de fortificações junto à costa, bem como estaleiros de construção naval, para controlo e protecção daquelas zonas, fazendo com que Alcácer cresça no século X (Correia, 2013: 74).

3.2. Torres atalaias nas imediações do rio Sado

Acreditamos ter sido a partir do reinado de *ʿAbd al-Raḥmān II*, com prosseguimento depois no reinado de *Muḥammad I*, já com os *Banū Dānis* à frente dos domínios da cidade, que se procedeu à construção de um conjunto de torres atalaias junto ao rio Sado, de que é exemplo as Atalaias de Murta e Abul, as quais tivemos oportunidade de realizar intervenções arqueológicas, mas também as Torres de Montevil Algarvios e Chagas. Aquelas foram construídas em cerros elevados, junto ao rio Sado, sendo visíveis entre si, ocupando antigos assentamentos da Idade do Ferro e do Período Romano, como é exemplo a Atalaia de Murta, a qual é citada nas fontes escritas cristãs, datadas dos inícios do século XVII, como a "*atallaia*"(5). As sondagens que efectuámos nos dois locais permitiram constatar que os alicerces de ambas as torres, de planta circular, possuem 8 m de diâmetro e foram edificadas com silhares de pedra, preenchidos por pedra miúda e argamassa (Fig. 3). Também a Torre de Odeceixe, em Aljezur, intervencionada por Rosa Varela Gomes, possui um diâmetro de 7 m, valor que se aproxima das estruturas descobertas em Alcácer (Gomes e Gomes, 2013: 156). A pedra utilizada na construção daqueles dispositivos foi extraída da Serra da Arrábida e é composta por calcários da brecha da Arrábida, granitos, basaltos, arenitos, biocalcarenitos e xistos, mas, também, alguns seixos e cascalhos provenientes das costas do Sado e outros cursos de água na envolvência. Todo o trabalho envolvido desde a extracção da pedra na Serra da Arrábida e o seu transporte até àqueles locais, assim como o seu aparelhamento, só seria possível com a intervenção de um poder central ou regional.

As cerâmicas exumadas na Atalaia de Murta permitiram documentar uma ocupação que teve início na Idade do Ferro e Período Romano Republicano, onde possivelmente existiria algum castro, dada a posição estratégica daquele local, seguindo-se uma fase de abandono, voltando o sítio a ser reocupado novamente no Período Emiral, com a construção de uma torre atalaia que assenta os seus alicerces sobre uma estrutura daquela época, até ao Período Almóada. Na Atalaia de Abul foi possível verificar, através das cerâmicas recolhidas, uma ocupação que teve início no Período Emiral e que se manteve também até ao final do Período Islâmico.

(5) BPE, *Tombo dos Bens da Mesa Mestral da Ordem de Santiago*, tomo 4, fl. 30.

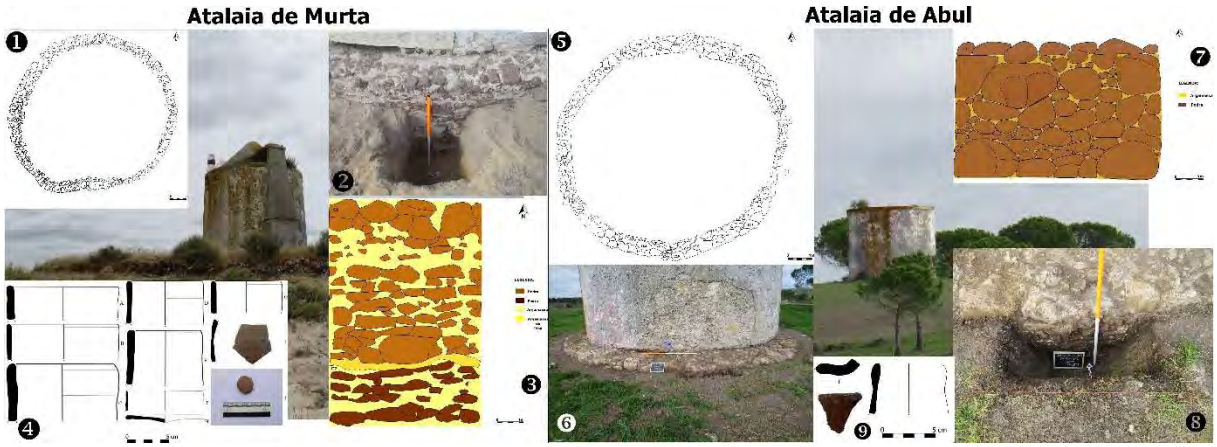

Figura 3 - **Atalaia de Murta**. 1. Planta da torre; 2. Alicerces da torre islâmica visíveis na abertura da sondagem; 3. Perfil da sondagem; 4. Cerâmicas islâmicas recolhidas durante os trabalhos arqueológicos: A - Jarrinho/Jarrinha, B, C, D, E, F e G - Jarrinhos/Jarrinhas, H - Testo/Tampa, I - Panela, J - Marca de jogo. **Atalaia de Abul**. 5. Planta da torre; 6. Vista geral dos trabalhos arqueológicos no sector Sul; 7. Perfil da sondagem; 8. Alicerces da torre islâmica; 9. Fragmentos de panela e candeia vidrada exumados durante os trabalhos arqueológicos.

Em termos de disposição no território as Atalaias de Murta e Abul apresentam uma distância entre si de 3 km, embora estejam situadas em margens opostas do rio e, em relação às restantes, todas elas situadas na margem esquerda, como a Torre de Montevil, Algarvios, Chagas e Santa Catarina de Sítimos, junto à ribeira de Sítimos, entre 6 e 7 km. Curiosamente, desde a Torre de Chagas até ao sítio Porches, existe uma distância de 6 km, o que nos faz acreditar, dada a toponímia, apesar de não termos identificado nenhuma estrutura no terreno, da existência de uma outra atalaia que protegeria o troço navegável do rio até Porto Rei, uma vez que a partir de Porches é possível visualizar todo o percurso do rio, desde aquele local até à Serra da Maceira, onde se implantaria a Torre de Chagas.

A partir daquelas conseguia-se obter uma larga amplitude visual sobre o rio Sado e o Oceano Atlântico, observando-se, de igual modo, os castelos de Palmela e Alcácer, assim como todo o percurso navegável entre aqueles, sendo possível, igualmente, a visualização e comunicação entre si, antecipando qualquer movimento que pudesse navegar por aquelas águas sadinas. A existência destes pontos fortificados junto ao Sado, relativamente próximos e visíveis entre si, aliado à existência de uma frota naval permanente, protegiam o acesso à *madīna* de Alcácer de possíveis embarcações vikings, entre outras ameaças, que pudessem colocar em perigo a cidade e os seus habitantes. Podemos constatar este facto quando, em 966, são avistadas embarcações vikings no rio Sado, sendo prontamente o alerta dado ao Califa pelo governador de Alcácer, demonstrando, assim, a existência de uma boa vigilância permanente daquele curso fluvial (Coelho, 2008: 174-175).

3.3. *Ḥuṣūn* erguidos a partir do século IX, sob o domínio de Córdova e dos *Banū Dānis*

Para além dos ataques vikings, Alcácer sob o domínio do Emirado de Córdova e dos *Banū Dānis*, logo após a sua fixação na cidade, teve de lidar com as revoltas de *muladís* e berberes, particularmente de *ibn Marwān* e os seus apoiantes, que assolavam o *Ġarb* ameaçando a segurança do território de *al-Qaṣr*. O foco dessas insurreições era Mérida e Badajoz, porém com saques e pilhagens que se estenderam a Lisboa e a outras regiões a Sul do território, como Beja e Faro, utilizando as antigas estradas romanas que passariam pelo território de Alcácer (Viguera e Corriente, 1981: 81-91). Para além destes conflitos, existia também a ameaça constante dos cristãos do Norte que tentavam alargar a fronteira e reconquistar as cidades do Sul, sendo que uma das maiores incursões que colocaram em causa a segurança do território de

Alcácer, durante o Emirado, foi o ataque de Ordonho II a Évora, em 913, culminando na morte do governador daquela cidade e de grande parte da população que ali habitava (Viguera e Corriente, 1981: 81-83). Face a este acontecimento os governadores das várias cidades do *Ġarb* procederam à restruturação das suas defesas, incluindo, possivelmente, o governador de Alcácer, uma vez que aquela fazia fronteira com a cidade de Évora.

Mesmo após a morte de *ibn Marwān*, a família daquele e os seus seguidores continuaram a dominar várias cidades que faziam fronteira com o território de Alcácer, como é o caso de Beja que era dominada por *ʿAbd al-Malik ibn Abū l-Ǧawād*, que fora lugar-tenente de *ibn Marwān*, e Évora, reconstruída e povoada, em 914, após o ataque de Ordonho II, por ordem do governador de Badajoz, *ʿAbd Allah ibn Muḥammad ibn Marwān al-Ǧillīqī*, neto de *Ibn Marwān al-Ǧillīqī*, sendo o governo da cidade entregue a *Masʿūd b. Saʿdūn al-Surumbāqī* que possuía laços familiares com os *Banū Dānis* (Viguera e Corriente, 1981: 81-84; Coelho, 2008: 189-200).

Terá sido neste contexto de conflito, e sob o domínio dos *Banū Dānis*, que se ergueram uma série de fortificações e torres atalaias ao longo das principais vias que uniam Alcácer àquelas regiões onde se desenrolavam as rebeliões e os saques. Uma dessas fortificações foi o Castelo de Vale de Trigo, situado a Norte de Alcácer, junto ao caminho que unia aquela cidade aos territórios mais a Norte, como Palmela e Lisboa, mas também Évora, Mérida e Badajoz, e cujas escavações arqueológicas que ali realizámos permitiram colocar à vista uma pequena porção do recinto amuralhado Norte, com uma espessura conservada entre 1,60 m e 1,85 m e uma altura de 0,75 m. Aquela fortificação era composta por dois recintos, um situado a Norte, na zona de cota mais alta, e outro no cerro Sul, edificados com silhares de pedra, preenchidos por pedra miúda e argamassa, que terão sido extraídos das Serras da Serrinha e Clérigos, a cerca de 4 km.

Na encosta Norte do recinto amuralhado, onde a inclinação é mais íngreme, é possível observar, entre a densa vegetação, vestígios da passagem da muralha e de uma possível torre que reforçava a defesa daquela zona Norte. Durante as intervenções arqueológicas realizadas não foi exumado nenhum espólio, contudo, a cerca de 600 m a Sudoeste deste local, onde se situava o povoado associado àquele *ḥiṣn*, encontrámos fragmentos de telhas digitadas e cerâmicas comuns, produzidas localmente, com uma cronologia entre os séculos VIII e primeira metade do XII, abarcando o Período Emiral até ao Almorávida (Fig. 4).

Da zona mais elevada daquele *ḥiṣn* é possível observar outras fortificações que existiam no território como o Castelo de Portela e Alberginho, mas também o curso do rio Sado, entre a Batalha e Montevil, onde é possível ver, a cerca de 12 km, a Torre de Montevil, demonstrando, desde modo, o papel crucial que aquele dispositivo defensivo teria no controlo e protecção das principais vias de comunicação, mas também na vigilância do curso fluvial, onde frequentemente apareciam barcos dos normandos colocando em perigo a cidade de Alcácer e as comunidades rurais que habitavam o seu território. Face ao exposto, e dada a cronologia das cerâmicas identificadas no assentamento próximo à fortificação, cremos que aquele *ḥiṣn* terá sido edificado durante o Emirado, após a instalação dos *Banū Dānis* na cidade, por ordem do Emir *Muhammad I*, para fazer face às ameaças dos vikings, mas também controlar as forças berberes e *muladís* que ameaçavam o território. Para além disso, a construção daquela implicou a mobilização de recursos e mão-de-obra especializada, uma vez que a pedra extraída das Serras da Serrinha e Clérigos, teve de ser trabalhada e transportada até àquele local, algo somente possível de executar por um poder centralizado.

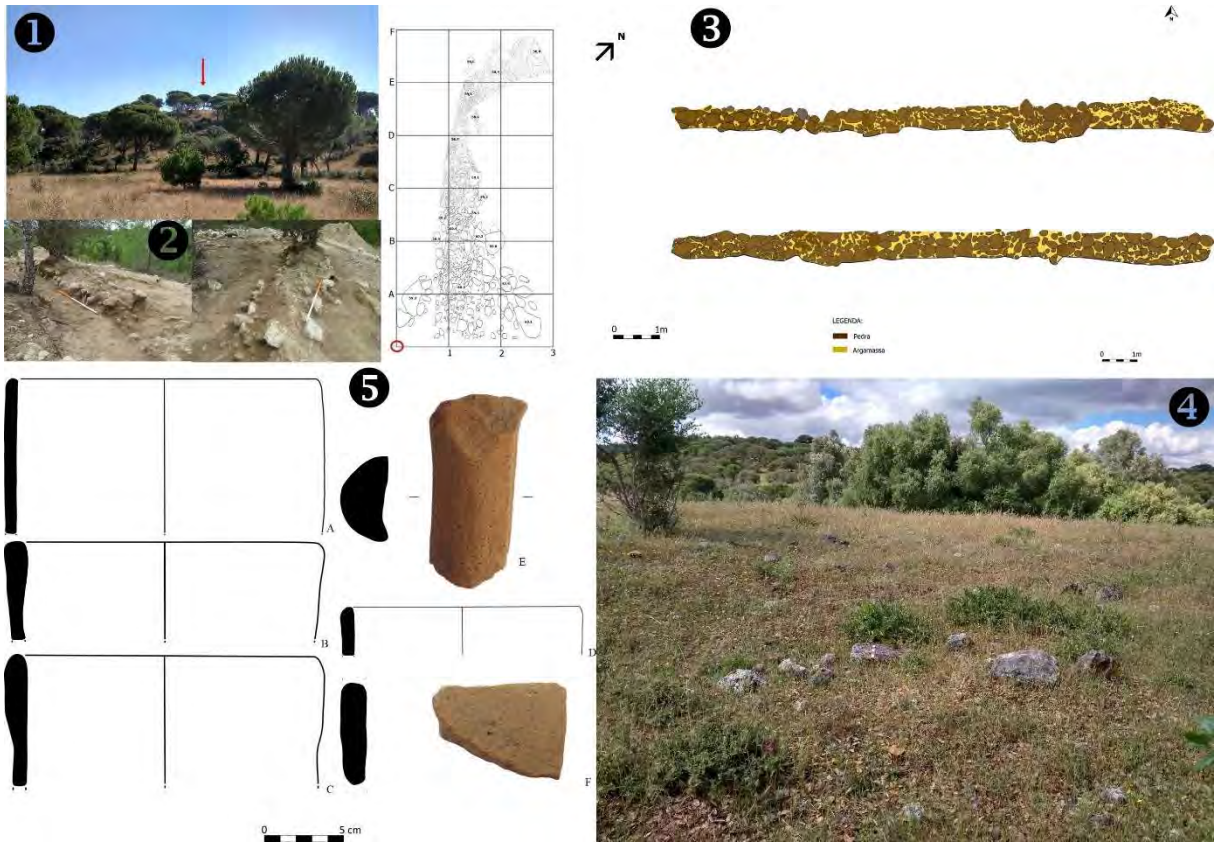

Figura 4 - 1. Localização do Castelo de Vale de Trigo; 2. Troços da estrutura defensiva colocados a descoberto após a intervenção arqueológica; 3. Alçados Sul e Norte e planta da muralha colocada a descoberto com a marcação da quadricula; 4. Cerro do Povoado de Vale de Trigo. 5. Cerâmicas islâmicas recolhidas no Povoado de Vale de Trigo: A, B, C e D – Jarros(as)/Jarrinhos(as), E - Asa de Jarro/Jarra, F - Fragmento de talha.

Mais a Norte do território encontramos outras fortificações que terão sido erguidas também nesta altura, nomeadamente o Torrejão, junto à via que unia Alcácer a Lisboa e Évora, e o Castelo do Vale de Alcácer de Cima, junto à via que unia Alcácer ao importante eixo viário Lisboa-Badajoz/Mérida. No primeiro dispositivo defensivo, situado em cerro elevado, junto à ribeira de São Martinho, identificámos fragmentos de cerâmicas comuns, com traços pintados de cor branca e castanha/negra, possuindo alguns deles decoração incisa, assim como um fragmento vidrado, de cor castanha e aspecto melado, inserindo-se o espólio numa cronologia entre os séculos VIII e XIII, abarcando, deste modo, todo o Período Islâmico (Leitão, 2023: 380-382).

Reconhecemos, de igual modo, alguns possíveis alinhamentos de pedras na encosta Poente que sugerem a presença de estruturas e ao observar o cerro do Torrejão ao longe, é perceptível uma plataforma artificial elevada que parece indicar a existência de uma grande estrutura circular no subsolo. Daquele local obtém-se uma excelente visibilidade em direcção a Norte e facilmente percebemos porque aquela foi ocupada ao longo de todo o Período Muçulmano, uma vez que a mesma era essencial na defesa da região Norte de Alcácer, dado que a Serra da Serrinha obstrui a visibilidade naquela direcção. A partir dali visualiza-se o Castelo de Palmela e todo o curso fluvial da ribeira de São Martinho até ao rio Sado, assim como outros pontos fortificados que se achavam dispersos pelo território como a Torre do Ramalhão, Atalaia da Espadaneira e o Castelo do Vale de Alcácer de Cima.

No Castelo do Vale de Alcácer de Cima identificou-se troços de um muro e restos de duas possíveis torres, edificadas em pedra e taipa, já bastante arruinadas. A taipa daquelas estruturas é composta por inertes de pequenas pedras, de reduzida dimensão, tendo sido as extremidades reforçadas com pedras areníticas, algumas aparelhadas e outras não, de grande dimensão, de modo a garantir a solidez. Pela disposição dos vestígios descritos o recinto, de possível planta rectangular, teria cerca de 11 ha. A técnica construtiva ali identificada não se assemelha às construções do Período Almóada, sugerindo a sua edificação em fase anterior, tal como revelou um bordo de jarrinha, fabricado a torno lento e cozido em ambiente redutor e oxidante, que recolhemos no local e que se insere numa cronologia entre os séculos VIII e inícios do XI, datando a construção daquele *ḥiṣn*, provavelmente, nos Períodos Emiral e Califal (Leitão, 2023: 383-386).

Embora não comum, são conhecidos alguns casos de muralhas construídas em taipa, nos séculos VIII e IX, nas alcáçovas de Toledo e Badajoz, sendo que nesta última, após os ataques do Rei de Leão, Ordonho II, a Évora, no século X, são imediatamente reconstruídas, também em taipa, as muralhas da alcáçova (Torres Balbás, 1985: 560-561; Valdés Fernández, 1985: 145-146, Catarino, 1994: 335-336; Gurriarán Daza, 2004: 300). De igual modo no Castelo Omíada de Gormaz, em Sória, constatou-se, através da análise minuciosa dos panos de muralha, a existência de sectores construídos em taipa de uma anterior fortificação erguida no Período Emiral, a qual terá sido, posteriormente, durante o Califado, reforçada com silhares de pedra e argamassa (Almagro, 2008: 57). Também em Povos, no concelho de Vila Franca de Xira, durante trabalhos de escavação no Santuário do Senhor da Boa Morte, foi identificada uma estrutura defensiva, pertencente a uma fortificação, erguida em taipa, pouco rica em cal, datada dos séculos IX e X (Bugalhão e Fernandes, 2012: 76; Correia, 2013: 80).

A partir daquela fortificação seria possível observar os castelos de Palmela e Montemor-o-Novo, onde passava o importante eixo viário entre Lisboa, Badajoz e Mérida, conseguindo controlar todos os movimentos que pudessem aproximar-se de Alcácer, quer de Poente, quer de Leste, aspecto que seria fundamental durante as rebeliões de *Ibn Marwān* e dos seus aliados contra o Emirado de Córdova, sendo aquela via bastante utilizada nos ataques realizados a Lisboa.

Outras fortificações que deverão ter surgido nesta altura foram os castelos de Nossa Senhora da Esperança e do Alto de São Vicente, ambos implantados em zonas muito elevadas e quase inacessíveis, com um amplo domínio da paisagem envolvente e reaproveitando anteriores povoados fortificados da Idade do Ferro e Período Romano Republicano. O primeiro situa-se no ponto mais elevado da Serra das Alcáçovas, afastado dos terrenos mais férteis, junto à via que unia Alcácer a Évora, mas também Évora a Beja, usufruindo de um domínio visual estrondoso.

Os trabalhos de prospecção que efectuámos naquele sítio permitiram identificar a existência de dois recintos amuralhados, um que coroa a zona mais elevada, onde está o actual Convento de Nossa Senhora da Esperança e um outro que se distribui pela encosta Leste, observando-se grandes derrubes de pedras que poderão ter pertencido a torres, possuindo ambos uma disposição ovalada (Fig. 5). Em alguns troços é possível verificar que os muros possuem uma espessura de 2,5 m, tendo sido aquele dispositivo defensivo construído em pedra seca, com silhares de pedras de pequenas e médias dimensões, dispostos de forma irregular, ligados por pedra miúda. Alguns silhares apresentam vestígios de argamassa, sugerindo a utilização daquele ligante entre os mesmos.

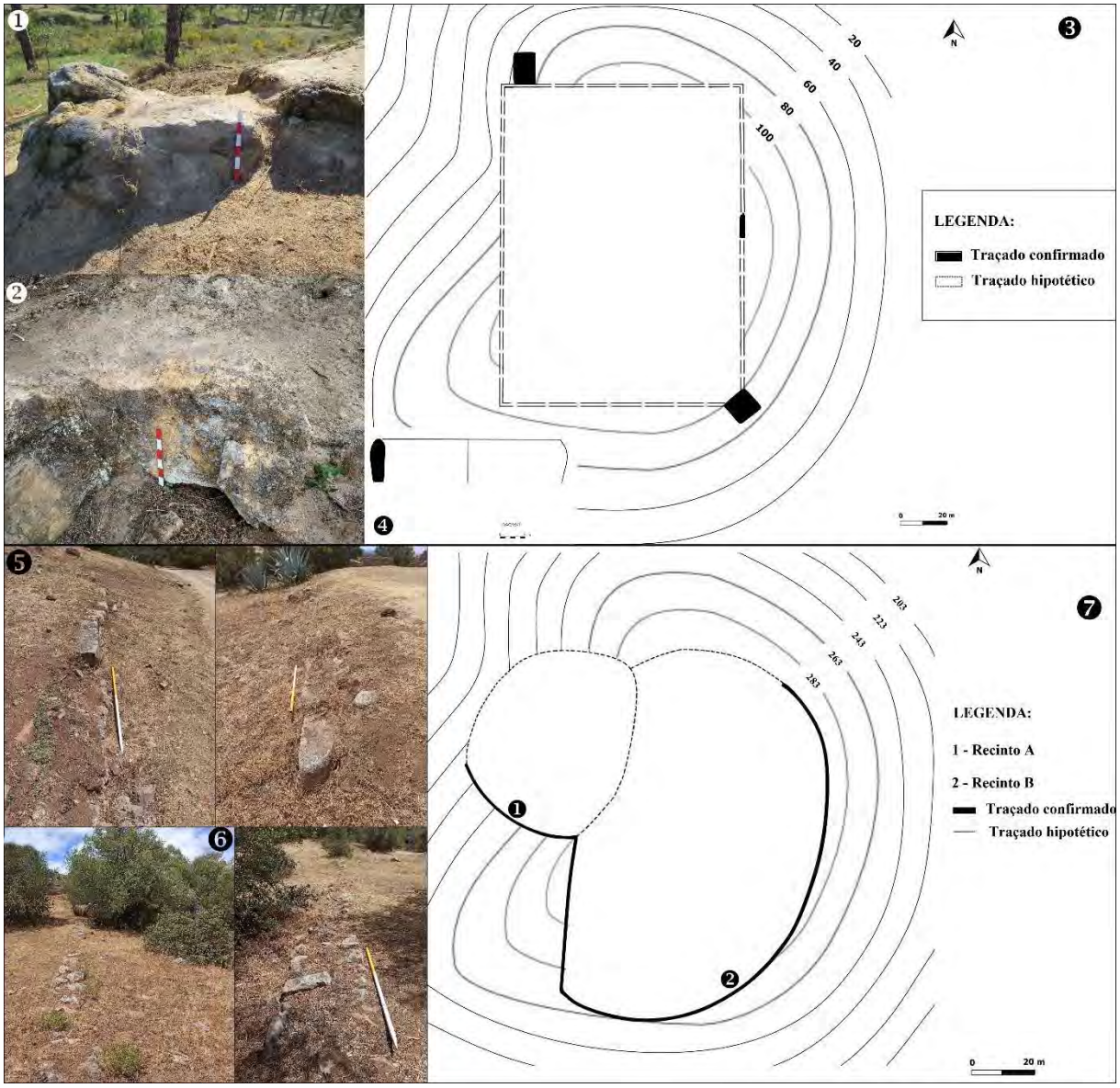

Figura 5 - 1. Possível troço de muralha do Castelo do Vale de Alcácer de Cima; 2. Extremidade da face, orientada a Sudoeste, da torre Sul; 3. Planta da fortificação; 4. Jarrinha dos séculos VIII-XI; 5. Castelo de Nossa Senhora da Esperança. Alinhamentos de pedras visíveis, à superfície, no cerro mais elevado da Serra das Alcáçovas, onde se situaria o recinto A.; 6. Troços da muralha Poente, do recinto B; 7. Planta do dispositivo defensivo.

No recinto que se acha no ponto mais elevado, onde está o actual edifício religioso, e onde deverá ter-se centrado, principalmente, a ocupação islâmica, encontrámos alguns fragmentos de telhas de meia cana e cerâmicas que poderão remontar a uma ocupação na Alta Idade Média, nomeadamente, no Período Muçulmano. Tratam-se de fragmentos de cerâmicas comuns, sobre as quais se aplicou engobe de cor castanha, e alguns fragmentos de cerâmicas vidradas, de cor castanha e aspecto melado (Leitão, 2023: 389-392).

A partir daquele é possível observar Alcácer do Sal, bem como o curso do rio Sado, desde ali até à Serra da Arrábida, onde se encontra o Castelo de Palmela, também ele visível a partir da fortificação. Visualiza-se, de igual modo, as cidades de Évora e Beja, tal como outros *ḥuṣūn* e torres atalaias dispersas pelo território, como o Castelo do Torrão e do Alto de São Vicente,

Torre de Santa Catarina de Sítimos, entre outros, o que fazia daquele local um ponto chave no controlo do território entre as cidades de Alcácer, Beja e Évora. A possibilidade de comunicação com as três principais *madīnas* citadas, assim como com os *ḥuṣūn* e torres atalaias dispersas pela paisagem envolvente, oferecia àquela fortificação uma posição privilegiada, permitindo controlar quem circulasse pelas vias de comunicação entre aquelas cidades.

Quanto ao Castelo do Alto de São Vicente, à semelhança do anteriormente descrito, implanta-se em esporão elevado no topo da Serra do Alto de São Vicente, junto ao eixo viário que unia Évora a Beja, nas imediações de Pedras de Água, uma nascente de água, onde fontes orais referem ter sido encontrada uma pedra epigrafada com caligrafia árabe (Galamba, 2012: 56). Naquele sítio foram reconhecidos, à superfície, troços de muros de possíveis muralhas, conservando uma espessura de 2 m, assim como estruturas semicirculares que poderão ter pertencido a torres, edificados com silhares de pedra de pequena e média dimensão. Nas encostas daquela elevação são visíveis desmoronamentos de pedras que se acham alinhados com os muros descritos, sugerindo a presença naquele local de um recinto fortificado com eventuais torres semicirculares adossadas. Ali foram identificados alguns utensílios de pedra polida, um fragmento de tégula e fragmentos de cerâmicas comuns e vidradas, muito rolados, de difícil caracterização cronológica, tendo sido aquelas atribuídas às Idades do Ferro, Período Romano e Idades Média e Moderna (Galamba, 2012: 67-72).

A partir daquele sítio é possível observar, a Norte, o Castelo de Nossa Senhora da Esperança, assim como a cidade de Évora e, nas suas proximidades, o Castelo do Giraldo na Serra de Monfurado. A Sul, vê-se a cidade de Beja, tal como algumas terras do Baixo Alentejo, como por exemplo Ferreira do Alentejo e, a Leste, o Castelo de Portel. O contacto visual daquela fortificação com as cidades de Évora e Beja evidencia a importância daquele local na estratégia de defesa da cidade de Alcácer, uma vez que a possibilidade de visualização daquelas duas importantes *madīnas* e o facto de se conseguir comunicar com o Castelo de Nossa Senhora da Esperança, implantado na Serra das Alcáçovas onde é possível ver Alcácer, possibilitava avisar, atempadamente, aquela última cidade de eventuais perigos que pudessem aproximar-se da mesma.

Apesar do desconhecimento relativo ao espólio daquele sítio, a sua relação com o Castelo de Nossa Senhora da Esperança, bem como as cidades de Évora e Beja, onde nos séculos VIII e IX, ocorreram acontecimentos políticos e militares de grande relevância, conforme referimos anteriormente, colocam a forte possibilidade de ter ocorrido naquela fortificação uma ocupação Islâmica. O relato da descoberta de uma epígrafe com caligrafia árabe encontrada em Pedras de Águas, embora seja desconhecida a sua localização hoje em dia, assim como os vários topónimos sugestivos, de origem árabe, a sul daquele *ḥiṣn*, como Monte do Algozim, Herdade dos Alfanges e Horta das Almoínhas, parece indicar uma ocupação islâmica nas imediações daquele dispositivo militar (Machado, 1958: 270; López Cuevas, 2014: 162).

3.4. Torres que controlavam os eixos viários

Para além das torres atalaias junto ao rio Sado e dos *ḥuṣūn* erguidos no interior do território, surgem, igualmente, nesta fase, algumas torres atalaias que vigiavam os principais caminhos e das quais não restam vestígios visíveis hoje em dia à superfície, como a Atalaia Velha do Torrão, junto ao eixo viário que unia Alcácer a Évora e Badajoz, via Norte, e, via Sul, em direcção a Beja, Faro, Córdova e Sevilha, com passagem pelo Castelo do Torrão. Encontramos referência à sua existência na Chancelaria Régia de D. Dinis onde se faz menção a uma contenda, ocorrida em 1318, entre o termo de Alcácer e das Alcáçovas, um século após a

Reconquista Cristã definitiva(6). Naquele documento são citados uma série de locais, sendo que alguns daqueles conseguimos identificar na carta militar, o que nos permite relacionar o topónimo "Pena" com o local onde se situou a torre. Entre os topónimos referidos na fonte escrita estão: Venda de Estêvão Negro, Águas Vertentes, Soveral do Penque, Cima do Cerro, Cimalhas de Pampilhais, Vale de Figueira, Vale das Vacas, Trigarias e Atalaia Velha do Torrão(7).

Os trabalhos de prospecção que realizamos no local permitiram observar grande concentração de pedras no topo do cerro da Penha, bem como alguns dispersos pelas encostas do cerro, que poderão ter pertencido à torre atalaia que ali existiu (Leitão, 2023:131). O facto de as fontes designarem "Atalaia Velha do Torrão", indica que aquela já teria certa antiguidade e provavelmente já estaria em desuso, podendo remeter ao Período Islâmico. Para além disso, o topónimo "Pena", referente hoje aquele local, relacionava-se à existência de um posto de vigia, possivelmente aproveitando os afloramentos rochosos existentes na zona, sendo que no território de Málaga aparece muito associado a fortificações islâmicas (Martínez Enamorado, 1996: 57).

Mais a Norte do território achava-se a Torre do Ramalhão, junto à via que unia Alcácer a Palmela e que, de acordo com o topónimo "Torre", mencionado em fonte escrita, datada do século XV(8), provém do latim *turris*, achando-se normalmente associado a estruturas defensivas tardo-romanas e visigóticas ocupadas, posteriormente, no Período Islâmico (Martínez Enamorado, 1996: 59-63). Durante os trabalhos de prospecção que realizámos no local foi possível reconhecer, à superfície, no topo do cerro mais elevado que ali se encontra, troços de silhares de pedras dispersos que poderão ter pertencido ao dispositivo militar. Identificámos, igualmente, nas imediações daquele, escassos fragmentos de cerâmicas, comuns e vidradas, muito rolados, assim como fragmentos de cerâmica manual, com pasta grosseira (Leitão, 2023: 126).

A Atalaia da Espadaneira tratava-se de outro ponto fortificado situado junto à via que unia Alcácer a Lisboa, Montemor-o-Novo, Badajoz e Mérida. Encontramos referência à sua existência nas fontes da Ordem de Santiago que fazem alusão a uma contenda, ocorrida em 1480, entre o termo de Alcácer e Cabrela a envolver a sua delimitação, onde são referidas uma série de povoações, marcos miliários, antigos caminhos e uma torre atalaia que estaria dentro do termo de Cabrela(9), e que pela descrição se enquadra com o actual topónimo "Torres" que se situa junto ao Monte da Espadaneira. A partir daquela era possível observar todo o vale do Sado desde Palmela, passando por Alcácer até perto do Torrão, onde termina aquele curso navegável, conseguindo obter também uma boa visão, em direcção a Norte e Nordeste, entre Palmela e Évora Monte, possuindo claramente um controlo sobre o eixo viário directo entre Lisboa, Badajoz e Mérida, bem como daquelas cidades em direcção a Sul, onde se encontra Alcácer.

3.5. Assentamentos rurais

Nas imediações das fortificações e torres atalaias situavam-se as *villae*, aldeias e casais agrícolas que daquelas dependiam, pagando o tributo que depois era entregue à cidade de

(6) ANTT, *Chancelaria de D. Dinis*, liv. 4, fl. 1.
(7) ANTT, *Chancelaria de D. Dinis*, liv. 4, fl. 1.
(8) ANTT, *Casa de Santa Iria*, cx. 8, doc. 12.
(9) ANTT, *Mesa da Consciência e Ordens, Ordem de Santiago/Convento de Palmela*, livro 272 [livros dos copos], fls. 288-290.

Alcácer e dali seguiria para Córdova. Para além das *villas*, povoados, aldeias e casais que se mantiveram habitados desde os Períodos Tardo-Romano e Visigótico, como é exemplo a Alcaria de Portela, implantada em pequeno cerro aplanado e associada ao Castelo de Portela, onde identificámos fragmentos de cerâmicas comuns e alguns pequenos vidrados, de cor castanha, assim como de cor verde e castanha, de aspecto melado, a designada técnica de "verde e manganês", com uma cronologia que se insere no Período Islâmico, particularmente no Emirado e Califado, tal como no Casal da Maforinha, situado em pequeno cerro elevado, onde exumamos fragmentos de cerâmicas comuns e vidradas com uma cronologia nos Períodos Tardo-Romano e Islâmico.

Surgem, no entanto, durante o Emirado, novos assentamentos implantados em cerros elevados como o Povoado de Vale de Trigo, junto ao Castelo de Vale de Trigo, o qual mencionamos anteriormente, onde recolhemos fragmentos de cerâmicas comuns com uma cronologia entre os séculos VIII e primeira metade do século XII (Leitão, 2023, pp. 438-443). No raio de influência da fortificação referida estava também o Casal Agrícola de Alberge 1 e a Alcaria de São Lourenço. No primeiro identificou-se fragmentos de cerâmicas comuns muçulmanas, nomeadamente um bordo de alguidar e um fragmento de jarro ou jarra, inserindo-se cronologicamente nos finais do século IX e inícios do XI, tendo aquele casal sido abandonado após o Período Califal (Leitão, 2023: 496-499). Na Alcaria de São Lourenço, onde tivemos oportunidade de realizar intervenção arqueológica, foram colocadas a descoberto um conjunto de estruturas pertencentes a um compartimento, como dois pisos, troços de um muro e soleira de porta, assim como um possível silo onde assenta uma mó de grandes dimensões em granito (Fig. 6). Durante os trabalhos recolhemos fragmentos de telhas de meia cana digitadas e fragmentos de cerâmicas comuns com traços de pintura de cor branca e vermelha, mas também cerâmicas vidradas, de cor castanha e aspecto melado, com decoração incisa do Período Islâmico, inserindo-se o conjunto numa cronologia entre os séculos VIII e XII (Leitão, 2023: 465-469).

Figura 6 - 1. Cerro da Alcaria de Portela: 2. Cerâmicas identificadas à superfície com uma cronologia entre os séculos VII e 1ª metade do XII: A - Talha/*Dolium*, B - Pote/Panela, C, D e E - Jarros(as) e Jarrinhos(as), F e G - Alguidares, H - asa de cântaro, I e J - Fragmentos de cerâmicas vidradas, de cor verde e castanha, com a técnica verde e manganês?; 3. Cerro do Casal da Maforinha; 4. Cerâmicas identificadas à superfície com uma cronologia entre os séculos VII e 1ª metade do XII: A - Talha/*Dolium*, B - Taça, C, D, E e F - Jarros(as) e Jarrinhos(as); 5 e 6 Vista Sul e Norte das estruturas colocadas a descoberto na Alcaria de São Lourenço; 7. Estrutura circular/silo? que se acha sob a prensa com fuso em granito; 8. Planta das estruturas colocadas a descoberto; 9. Fragmentos de telhas; 10. Taça.

Outros assentamentos que surgiram nesta altura foi a Alcaria da Azenha Velha, situada no raio de influência do Castelo do Vale de Alcácer de Cima, cujas cerâmicas ali recolhidas mostraram uma ocupação com início no Período Romano e, posteriormente no Período Islâmico, desde o Emirado até ao Período Almóada (Leitão, 2023: 479-484). No raio de influência do Castelo de Torrejão emergiu a Alcaria de Gargolim de Baixo 1, implantada num pequeno cerro aplanado, junto à ribeira da Junceira, onde recolhemos fragmentos de cerâmicas comuns e vidradas, de cor verde, assim como fragmento vidrado, numa das superfícies, de cor castanha e aspecto melado, enquanto na outra superfície, ostenta vidrado de cor castanha, melada e negra, com uma cronologia entre os séculos IX e XIII, comprovando uma ocupação

que se manteve ao longo de todo o Período Islâmico (Leitão, 2023: 474-477). Nos arredores do Castelo de Portela, para além da Alcaria de Portela referida anteriormente, surgiu nesta altura o Casal do Cabeço da Mina, implantado em cerro elevado, onde identificámos um poço, de forma cilíndrica e estreita, edificado em pedra, não aparelhada, e argamassa, achando-se o topo revestido com ladrilhos. Curiosamente, aquele apresenta semelhanças formais com o Poço da Hortinhola, em Moncarapacho, onde foram exumadas peças de cronologia islâmica (Gomes, 1998: 33-41). Nas imediações daquela estrutura encontraram-se alguns fragmentos de telhas de meia cana digitadas e fragmentos de cerâmicas comuns com uma cronologia entre os séculos IX e XII (Leitão, 2023: 505-507).

Junto ao rio Sado surgiram, de igual modo, novos assentamentos como o Povoado de Porches 2 e os casais de Sesmarias da Azenha e Monte do Alto, todos eles com uma anterior ocupação romana, provavelmente no Alto Império, e ligados à pesca e actividades portuárias. A Sul de Alcácer, junto ao ribeiro do Arcão, emergiram os povoados Mirassobral 1 e Taralhão 2, assim como a Alcaria de Entre Rios 2, relacionados à exploração mineira do quartzo e caulino existente nas proximidades, conforme sugerem as escórias ali descobertas (Leitão, 2023: 142-185). Naqueles assentamentos foram identificados fragmentos de cerâmicas comum, de pastas grosseiras, particularmente bordos extrovertidos, asas e fundos planos, os quais se inserem numa cronologia no Período Romano e, possivelmente, Islâmico, bem como nas Idades Média e Moderna (Rocha, 2008: 16-20; 2009: 19).

As cerâmicas recolhidas nos assentamentos identificados são constituídas por fragmentos de exemplares comuns, produzidos com pastas grosseiras, com abundantes elementos não plásticos, fabricadas manualmente e a torno lento, por vezes com alternância de cozedura, embora tenhamos recolhido, de igual modo, cerâmicas com pastas homogéneas e produzidas a torno rápido com cozeduras oxidantes, produzidas localmente ou regionalmente, evidenciando poucos contactos comerciais no Período Emiral. O leque de formas é reduzido, onde predominam as peças necessárias no dia-a-dia, como os potes, jarrinhos(as), panelas, alguidares, talhas, normalmente com acabamentos alisados sobre os quais se aplicou engobe e possuindo, por vezes, decoração incisa ou com traços pintados de cor branca, castanha/negra ou vermelha (Leitão, 2023: 273-284).

4. Considerações finais sobre o modelo de povoamento no Emirado

O modelo de povoamento que observamos em Alcácer durante o Emirado, apesar dos poucos estudos existentes no actual território português, verifica-se, igualmente, no Algarve Oriental onde se constatou uma continuidade de ocupação com a chegada das primeiras comunidades muçulmanas, mas também o surgimento de novas alcarias exclusivamente muçulmanas (Catarino, 1997/1998: 552-555). Porém, não se verificou naquele território o incremento na construção de fortificações como ocorreu em Alcácer do Sal, os quais podemos também documentar em outras regiões do *al-Andalus*, onde sucederam rebeliões contra o Emirado de Córdova, como nos Montes Ocidentais de Granada e em Jaén, mas também mais a Norte do território, particularmente na província de Guadalajara, onde se constatou, para além do surgimento de novas alcarias plenamente islâmicas, no século IX, o aparecimento de assentamentos de altura fortificados, normalmente implantados em zonas montanhosas inacessíveis e pouco férteis que, os investigadores relacionam com a antiga aristocracia visigoda ou comunidades camponesas que pretendiam escapar à pressão fiscal imposta pelo Emirado de Córdova. Tratam-se de assentamentos não novos, mas que mostram uma ocupação anterior ao século VIII, afastados dos terrenos mais férteis, onde prevaleciam as actividades como a pastorícia e uma agricultura de sequeiro, contudo usufruindo de uma excelente

visibilidade da paisagem envolvente e dos principais eixos viários (Castillo Aarmenteros, 1998: 209-212; Contreras Ruiz, 2013: 682-692; Mattei, 2013: 617-629).

No território em estudo não são conhecidas insurreições contra o poder cordovês, à excepção daquelas ocorridas nos territórios limítrofes, nomeadamente no século VIII, com foco na região de Beja, e no século IX com os ataques vikings e as revoltas de *ibn Marwān* e os seus apoiantes, com grandes repercussões em Mérida, Badajoz, Lisboa, mas também Beja e Faro. Para além disso, os *Banū Dānis* eram aliados do Emirado de Córdova, tendo sido colocados à frente dos domínios de Alcácer e da Serra da Arrábida, provavelmente, por iniciativa do Emir *Muḥammad I*.

Não obstante, temos duas fortificações identificadas no território que se enquadram nos modelos encontrados nas regiões citadas e que divergem, em termos de implantação, dos restantes dispositivos defensivos reconhecidos nos arredores de Alcácer, como o Castelo de Nossa Senhora da Esperança e o Castelo do Alto de São Vicente. Ambos encontram-se implantados nos pontos mais elevados e inacessíveis das Serras das Alcáçovas e do Alto de São Vicente, onde, anteriormente, teriam existido povoados fortificados das Idades do Ferro e Período Romano Republicano, afastados dos solos mais propícios à agricultura e usufruindo de um amplo domínio da paisagem envolvente e das vias de comunicação que ligavam Alcácer a Évora e Beja, assim como Beja a Évora.

Até ao momento não existe dados arqueológicos suficientes, bem como textuais, que permita relacionar aqueles *ḥuṣūn* com as comunidades moçárabes, *muladís* ou berberes que se revoltaram contra o Emirado, ou por outro lado, associar ao poder central ou regional para fazer face a essas mesmas sublevações, mas é possível lançar algumas hipóteses que devem ser melhor investigadas futuramente, com base nas variantes territoriais daqueles sítios e relacioná-los com o contexto histórico. Ora a partir do Castelo de Nossa Senhora da Esperança é possível ver as três cidades importantes, de Alcácer, Beja e Évora, assim como todo o curso fluvial do Sado até ao Castelo de Palmela e, do Castelo do Alto de São Vicente, para além de se visualizar claramente o Castelo de Nossa Senhora da Esperança, vê-se, de igual modo, Beja e Évora. Notamos que o promontório da Serra das Alcáçovas obstrui bastante a visibilidade de Alcácer sobre o que se passa a Leste e Nordeste do território, onde está a cidade de Évora que, como sabemos, não está muito longe de Mérida, onde existiam os focos de revoltas e onde tinha ocorrido o massacre de Ordonho II, possibilitando a comunicação com o Castelo do Alto de São Vicente, uma melhor visualização sobre aquilo que ocorria no actual Baixo Alentejo, onde está Beja, Moura, Serpa, entre outros locais.

São duas fortificações que seriam fundamentais para a defesa do território de Alcácer e Serra da Arrábida através da vigilância e controlo dos territórios limítrofes como Beja e Évora. Portanto, há aqui a possibilidade sim, de numa primeira fase, aquelas fortificações terem sido erguidas por aristocratas visigodos ou camponeses que pretendiam escapar da carga fiscal ou por medo da instabilidade da época, porém que nunca se terão rebelado contra os *Banū Dānis* ou Emir de Córdova, dado que não há registos sobre isso, mas que, por outro lado, poderão ter estabelecido alguma aliança entre si, mediante concessões e alívio da carga fiscal, tendo sido incumbido a esses senhores, que governavam as respectivas fortificações e que tinham sob o seu domínio algumas alcarias e casais agrícolas, a defesa do território de Alcácer contra as várias ameaças que poderiam perturbar a segurança da cidade e do seu território. As características inerentes daqueles *ḥuṣūn* terão feito com que os mesmos se tenham mantido ocupados nos séculos seguintes.

De acordo com os dados arqueológicos concluímos que, a partir do século VIII, com a chegada das primeiras comunidades muçulmanas, não houve uma ruptura com o modelo de povoamento disperso que já existia desde o Período Tardo-Romano e Visigótico, mantendo-se algumas das *villae* ocupadas, assim como as fortificações, povoados de altura, aldeias e casais agrícolas que tinham surgido anteriormente. Constata-se, contudo, um investimento na fortificação do território, sobretudo junto ao rio Sado com a instalação de um conjunto de torres atalaias, particularmente a partir de 844, devido aos ataques vikings, mas também na construção de *ḥuṣūn* para protecção dos principais eixos viários e para defender os territórios das rebeliões de *muladís*, berberes e moçárabes que ocorriam nesta altura nos territórios limítrofes de Alcácer, como Beja e Lisboa, contra o Emirado de Córdova, mas também para conter as ameaças dos cristãos do Norte, sendo o exemplo mais ilustrativo o ataque de Ordonho II a Évora, em 913, que colocou em alerta grande parte do *Ġarb*.

Surgem em redor daqueles *ḥuṣūn* e torres atalaias novos povoados, alcarias e casais agrícolas, implantados normalmente em zonas elevadas ou num pequeno cerro aplanado, juntos dos cursos de água e solos mais férteis, baseando-se as explorações agrárias, não somente em pequenas áreas restritas do solo, como anteriormente, mas começando a incrementar uma agricultura de regadio direcionada para os excedentes agrícolas. Nalguns daqueles povoados e alcarias produzia-se o azeite, tradição que já vinha deste Época Romana, conforme documentamos no Povoado de Vale de Trigo onde abundam as oliveiras centenárias nas redondezas, mas também na Alcaria de São Lourenço onde encontrámos uma mó de lagar de grandes dimensões. Junto à Serra da Serrinha, onde existia bário e manganês, as comunidades que ali habitavam, particularmente nas Alcarias de Portela, Gargolim de Baixo 1, Casal do Cabeço da Mina exploravam aqueles minerais e dedicavam-se, possivelmente, à pastorícia, à semelhança dos povoados de Mirassobral 1 e Taralhão 2, assim como a Alcaria de Entre Rios 2, situados junto ao ribeiro do Arcão, nas proximidades de minas de quartzo e caulino. Junto ao rio Sado surgiram outros povoados e casais agrícolas que se dedicavam às actividades ligadas ao rio, como a pesca, a extracção do sal, e o seu transporte via fluvial.

É, portanto, a partir do século IX, que a presença do poder emiral, através da construção de uma rede de fortificações no território e, posteriormente com a chegada dos *Banū Dānis*, se faz sentir em Alcácer do Sal, culminando numa organização territorial que conferia protecção à cidade e às comunidades camponesas que viviam nos núcleos rurais. A partir deste momento dá-se um grande crescimento urbanístico e económico na *madīna* de *al-Qaṣr*, o qual se irá prolongar pelo Califado, até pelo menos aos Reinos de Taifas e Período Almorávida, que é perceptível através do seu território com o surgimento de novos assentamentos que exploravam as minas e os terrenos férteis, junto aos cursos de água, dedicando-se, de igual modo, à pastorícia, possibilitando o abastecimento dos mercados da cidade.

5. Fontes e bibliografia

5.1. Fontes manuscritas:

ANTT, *Casa de Santa Iria*, cx. 8, doc. 12.
ANTT, *Chancelaria de D. Dinis*, liv. 4, fl. 1.
ANTT, *Livro dos Copos*, Doc. 66, fl. 54, pp. 158-162.
ANTT, *Memórias Paroquiais*, Vol. 35, nº 243, pp. 1731 a 1734.
BPE, *Tombo dos Bens da Mesa Mestral da Ordem de Santiago*, tomo 4, fl. 30.
ANTT, *Mesa da Consciência e Ordens, Ordem de Santiago/Convento de Palmela*, livro 272 [livros dos copos], fls. 288-290.

5.2. Fontes impressas:

AL-IDRÎSÎ (1999): *la première Geographie de L`Occident*, Presentation, notes, index, chronologie et bibliographie par Henri Bresc et Annliese Nef, traduction du chevalier Jaubert, revue par Annliese Nef, Paris, Flammarion.

COELHO, António, Borges (2008) - *Portugal na Espanha Árabe*. Lisboa: Editorial Caminho.

CRÓNICA ANÓNIMA (1950): Una *crónica anónima de ʿAbd al-Raḥmān III al-Nāṣir*, edit e trad. por Évariste Lévi-Provençal e Emilio Garcia Gómez. Madrid - Granada: C.S.I.C.

IBN ḤAYYĀN (1981): *Muqtabis V, Anales del Califa ʿAbd al-Rahmān III. Edic. María J. Viguera y Federico Corriente*, Zaragoza.

IBN ḤAYYĀN (2001): *almuqtabis II-1, Crónica de los emires Alhakam I y Abdarrahmān II entre los años 796 y 847. Trad, notas e Indices, Mamud Ali Makki y Federico Corriente*. I.E.I.O.P. Zaragoza.

5.3. Bibliografia

ALMAGRO, Antonio (2008): «La puerta califal del castillo de Gormaz», *Arqueología de la Arquitectura*, nº 5, pp. 55-77.

ALMEIDA, Fernando de, PAIXÃO, António Manuel Cavaleiro e PAIXÃO, Judite Cavaleiro (1978): «Monumentos arqueológicos e visigóticos de Arranas (S. João dos Azinhais, Torrão, Alcácer do Sal)», *Setúbal Arqueológica, vol. IV*. Setúbal: MAEDS, pp. 215-225.

BAIÃO, António; CIDADE, Hernâni; MÚRIAS, Manuel (dir.) (1940): *História da Expansão Portuguesa no Mundo*, vol. I. Lisboa, Ática.

BARROCA, Mário Jorge (2000): *Epigrafia Medieval Portuguesa (862-1422)*. 4 vols. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

BUGALHÃO, Jacinta; FERNANDES, Isabel Cristina (2012): «A cerâmica islâmica nas regiões de Lisboa e Setúbal», *Arqueologia Medieval*, nº 12, pp. 71- 89.

CARVALHO, António Rafael (2006): «O Baixo Sado, da Antiguidade Tardia até à Fase Emiral: Algumas reflexões sobre continuidades e rupturas». In NETO, José Luís (coord.) - *Subsídios Para o Estudo da História Local, Volume 3. Anos 2004 e 2005*. Setúbal: Câmara Municipal de Alcácer do Sal/Rede Portuguesa de Museus/Instituto Português de Museus e Conservação do Ministério da Cultura, pp. 303-318.

CARVALHO, António Rafael (2008): «A Musalla do Hisn Turrus/Torrão: uma hipótese de trabalho», *Al-madan,* II série (16), pp. 1-26.

CARVALHO, António Rafael; FARIA, João Carlos; FERREIRA, Marisol Aires (2008): *Al-Qasr Arqueologia e História de uma Madina do Garb al-Andalus sécs. VIII-XIII*. Alcácer do Sal: Câmara Municipal de Alcácer do Sal.

CASTILLO ARMENTEROS, Juan (1998): *La campiña de Jaén en época emiral (s. VIII-X)*. Jaén: Universidad de Jaén.

CATARINO, Helena (1994) - «Os castelos de taipa do período muçulmano no Sul de Portugal: o exemplo de Salir (Loulé)», *Trabalhos de Antropologia e Etnologia, vol. 34, fasc.3/4*. Porto: Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, pp. 335-349.

CATARINO, Helena (1997/1998): *O Algarve Oriental Durante a Ocupação Islâmica: Povoamento Rural e Recintos Fortificados*, 3 vol. Al -ulyã, Revista do Arquivo Histórico Municipal de Loulé, 6.

CONTRERAS RUIZ, Guillermo (2013): *Los valles del alto Henares en época Andalusí: la organización del poblamiento y su relación con las explotaciones salineras (siglos VIII-XII)*. Dissertação de doutoramento apresentada à Universidad de Granada.

CORREIA, Fernando Branco (2010): *Fortificação, guerra e poderes no Garb al-Andalus (dos inícios da islamização ao domínio norte-africano)*. Tese de Doutoramento em História apresentada à Universidade de Évora.

CORREIA, Fernando Branco (2013): «Fortificações de iniciativa omíada no Ġarb al-Andalus nos séculos IX e X - hipóteses em torno da chegada dos Majus (entre Tejo e Mondego)». In FERNANDES, Isabel Cristina (coord.) - *Fortificações e Território na Península Ibérica e no Magreb (séculos VI a XVI)*, vol. II. Lisboa: Edições Colibri-Campo Arqueológico de Mértola, pp. 73-86.

COTTART, Nicole Daniéle; CARVALHO, António (2010): «Os grafitos da muralha almóada de Alcácer do Sal», *Conimbriga*, vol. XLIX, pp. 183-223.

FARIA, João Carlos Lázaro (2002): *Alcácer do Sal ao Tempo dos Romanos*. Lisboa: Edições Colibri.

FELIPE, Helena De (1997): *Identidad y onomástica de los beréberes de al-Andalus*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).

FERNANDES, Isabel Cristina (2004): *O Castelo de Palmela do islâmico ao cristão*. Lisboa: Edições Colibri.

GALAMBA, Pedro Calado Falcão (2012): *O Património Arqueológico do Concelho de Viana do Alentejo: estado do conhecimento*. Tese de Mestrado em Arqueologia e Ambiente apresentada à Universidade de Évora.

GOMES, Mário Varela (1998): «Cerâmicas islâmicas do poço da Hortinhola (Moncarapacho, Olhão)» in DIOGO, João; ABRAÇOS, Hélder (coord.), *Actas das 2ª Jornadas de Cerâmica Medieval e Pós-Medieval*, Tondela, Câmara Municipal de Tondela, pp. 33-41.

GOMES, Mário Varela; GOMES, Rosa Varela (2013): «Torre de Odeceixe - Um novo tipo de arquitectura militar (sécs. XII-XIII)?» in FERNANDES, Isabel Cristina (coord.), *Fortificações e Território na Península Ibérica e no Magreb (séculos VI a XVI)*, vol. I, Lisboa, Edições Colibri-Campo Arqueológico de Mértola, pp. 153-161.

GURRIARÁN DAZA, Pedro (2004): «Hacia una construcción del poder. Las prácticas edilicias en la periferia andalusí durante el califato», *Cuadernos de Madinat al-Zahra', Vol. 5*". Córdova: Junta de Andalucia, pp. 297-325.

LEITÃO, Marta Isabel Caetano (2017): *A Presença Islâmica em al-Qaṣr (Alcácer do Sal): urbanismo, quotidianos e cultura material*. Mauritius: Novas Edições Acadêmicas.

LEITÃO, Marta Isabel Caetano (2023): *A organização do Território no Sudoeste do Ġarb Al-Andalus – povoamento rural e paisagens fortificadas na kūra de Alcácer do Sal*. Tese de Doutoramento em Arqueologia apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

LÓPEZ CUEVAS, Fernando (2014): «Las almunias de Madinat Qurtuba. Aproximación preliminar y nuevos enfoques», *Anahgramas*, nº 1, pp. 161- 207.

MACHADO, José Pedro (1958): *Influência arábica no vocabulario português*, 2 vol. Lisboa: Álvaro Pinto.

MARTÍNEZ ENAMORADO, Virgilio (1996): «La Terminología castral en el territorio de Ibn Hafsun», *Actas I Congreso Internacional Fortificaciones en al-Andalus*, Algeciras: Ayuntamiento de Algeciras, Fundación Municipal de Cultura "José Luis Cano", pp. 33-78.

MATIAS, Henrique; SIMÃO, Inês; NUNES, Tiago (2016): *Minimização de Impactes sobre o Património Cultural decorrentes da execução dos Blocos de Rega de Vale do Gaio (Fase de obra) e do Adutor de Vale do Gaio (troço 4): Fase de obra. Sondagens Arqueológicas. Horta do Pinheiro 5.* Relatório dos Trabalhos Arqueológicos. Era-Arqueologia, S.A.

MATTEI, Luca (2013): *Los castillos de frontera nazaríes y sus precedentes en los montes occidentales de Granada: un análisis espacial y del território*. Tese de doutoramento apresentada à Universidade de Granada.

PAIXÃO, António Cavaleiro; FARIA, João Carlos e CARVALHO, António Rafael (2001): «Contributo para o estudo da ocupação muçulmana no Castelo de Alcácer do Sal: O Convento de Aracoelli», *Arqueologia Medieval, nº 7*. Mértola: Edições Afrontamento, pp. 197-209.

PEREIRA, Maria Teresa Lopes (2000): *Alcácer do Sal na Idade Média*. Lisboa: Edições Colibri.

PICARD, Christophe (2000): *Le Portugal musulman (VIIIe - XIIIe siècle): l'occident d'al-Andalus sous domination islamique*. Paris: Maisonneuve et Larose.

PIRES, Hélio (2017): *Os Vikings em Portugal e na Galiza - As Incursões Nórdicas Medievais no Ocidente Ibérico*. Sintra: Zéfiro.

ROCHA, Artur (2008): *Relatório de Trabalhos Arqueológicos - Descritor Património (Relatório Preliminar) - Estudo de Impacte Ambiental - Empreendimento Turístico da Herdade de Porches - Fase 2*. Lisboa: Terralevis.

ROCHA, Artur (2009): *Relatório de Trabalhos Arqueológicos - Descritor Património - Estudo de Impacte Ambiental (Estudo Prévio) - Empreendimento Turístico da Herdade de Porches - Fase 1*. Lisboa: Terralevis.

TORRES BALBÁS, Leopoldo (1985): *Ciudades Hispanomusulmanas*. Madrid: Instituto Hispano Árabe de Cultura.

VALDÉS FERNÁNDEZ, Fernando (1985): *La alcazaba de Badajoz. I. Hallazgos islamicos (1977-1982) y testar de la puerta del Pilar*. Madrid: Ministerio de Cultura - Dirección General de Bellas Artes y Archivos.

LITVRGIA MVZARABICA
TRADUCCIÓN ÁRABE DEL SÍMBOLO NICENO-CONSTANTINOPOLITANO INCLUIDO EN *AL-QĀNŪN AL-MUQADDAS* (EL ESCORIAL, MS. ÁR. 1623)

LITVRGIA MVZARABICA
ARABIC TRANSLATION OF THE NICENE-CONSTANTINOPOLITAN SYMBOL INCLUDED IN *AL-QĀNŪN AL-MUQADDAS* (EL ESCORIAL, MS. AR. 1623)

القداس المستعربي
الترجمة العربية لرمز نيقية–القسطنطينية المتضمن في القانون المقدس (الإسكوريال، مخطوطة عربية 1623)

Juan Pedro Monferrer-Sala*
Universidad de Córdoba

Recibido: 19/12/2023 **Aceptado:** 17/04/2024

BIBLID [1133-8571] 31 (2024) 49-65

Resumen: Una de las diversas incógnitas que plantea el *unicum* que contiene la versión árabe de los Cánones de la Iglesia andalusí es el tipo de traducción que representa el texto, a saber: si se trata de una traducción propiamente dicha o más bien de una traducción-recensión. Tal enigma se debe al desconocimiento que por el momento tenemos de cuál haya sido el texto latino utilizado por el traductor. Súmase a ello el hecho de que el *unicum* que nos ha llegado –con la excepción de un fragmento hallado en Portugal, de fecha posterior y copiado de una versión distinta– no es el texto original, sino una copia realizada hacia mediados del siglo XI, como así se infiere, entre otros, por los errores cometidos por los copistas esencialmente en materia de antropónimos. Entre los muchos textos preservados por la traducción árabe se halla una versión del símbolo niceno constantinopolitano, que es el interés del presente trabajo. Su análisis nos permite no solo conocer las técnicas y estrategias adoptadas por el traductor, sino indagar sobre el posible texto latino utilizado para la traducción, e incluso su hipotética reconstrucción mediante un proceso de retrotraducción del árabe al latín.
Palabras clave: *Credo*, Cánones, árabe, latín, mozárabe

Abstract: One of the various unknowns raised by the *unicum* contained in the Arabic version of the Canons of the Andalusi Church is the type of translation represented by the text: namely, whether it is a translation or rather a translation-recension. This enigma is due to the lack of knowledge that we currently have as to what the Latin text used by the translator was. Added to this is the fact that the *unicum* that has survived – with the exception of a fragment found in Portugal, dated later and copied from a different version – is not the original text, but a copy made around the middle of the 11th century, as is inferred, among others, from the errors made by copyists essentially in matters of anthroponyms. Among the many texts preserved by the Arabic translation is a version of the Constantinopolitan Nicene symbol, which is the interest of the present work. Its analysis allows not only to know the techniques and strategies adopted by the translator, but also to inquire the possible Latin text used for the translation, and even its hypothetical reconstruction through a process of back-translation from Arabic to Latin.
Key words: Creed, Canons, Arabic, Latin, Mozarab

* Email: ff1mosaj@uco.es ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9979-1890

الملخص: إنّ من بين الأمور الغامضة المتعدّدة التي تثيرها المخطوطة الفريدة التي تحتوي في طيّاتها على الترجمة العربية لقوانين الكنيسة الأندلسية، هو طبيعة الترجمة التي يمثّلها النص: بمعنى هل يتعلّق الأمر بترجمة فعليّة أم بالأحرى ترجمة تنقيحيّة. يرجع هذا اللغز إلى نقص المعلومات المتوافرة لدينا في الوقت الراهن فيما يتعلّق بالنص اللاتيني الأصلي الذي قد استخدمه المترجم. يُضاف إلى ذلك أن هذه المخطوطة الوحيدة والفريدة التي وصلتنا – باستثناء جزء نصيّ تمّ العثور عليه في البرتغال، مؤرخ في وقت لاحق ومنسوخ عن نسخة مختلفة — لا تمثّل النص الأصلي، بل نسخة تمّ إنجازها في منتصف القرن الحادي عشر تقريبًا، والذي يُستدل عليه، في جملة أمور أخرى، من خلال الأخطاء التي ارتكبها الناسخون بشكل أساسي فيما يخصّ أسماء العلم.

إنّ من بين النصوص العديدة المحفوظة في الترجمة العربية، نسخة من وثيقة قانون الإيمان النيقاوي القسطنطيني، وهو يشكّل نواة العمل الحالي، فإنّ عمليّة تحليلها لا تسمح لنا باكتشاف التقنيات والاستراتيجيات التي اعتمدها المترجم فحسب، بل تفسح لنا المجال أيضًا بالاستطلاع عن النص اللاتيني المحتمل الذي استُخدم في الترجمة، وحتى إعادة بنائه الافتراضية من خلال عمليّة الترجمة العكسيّة من العربية إلى اللاتينية.

الكلمات المفتاحية: قانون الإيمان، القوانين، العربية، اللاتينية، مستعرب

Introducción[1]

El llamado rito ‘hispano-mozárabe’, configurado entre los siglos IV y VI, corresponde a una manera específica de celebrar los diversos actos litúrgicos hasta el siglo X en la península ibérica por la población hispano-romana, luego por la visigoda y finalmente por la mozárabe, esto es, hasta la introducción del rito romano por indicación del papa Gregorio VII (1073-1085), si bien el rito logró sobrevivir en algunas parroquias toledanas más allá del siglo XI. El objetivo que se persiguió con la introducción del rito romano era lograr la supresión de la *superstitio toletana* y así poder imponer el control de la Iglesia romana y con ella su rito, pues mantenían que la diversidad de la *lex orandi* suponía un enorme riesgo en contra de la unidad de la *lex credendi*. (Soto Rábanos 1991: 165-169). Pero el proceso no fue fácil ni mucho menos inmediato, culminando con la implantación oficial a finales de siglo XI, concretamente en el año 1080 con la sanción del rey Alfonso VI, aunque de modo progresivo, lento y arduo, prolongándose *de facto* a lo largo del siglo XII (Rubio Sadia 2004: 151-177; Rubio Sadia 2018: 619-640).

Si bien la conquista de Toledo (1085) abrió una vía para llevar a cabo el proceso de implantación del rito romano decretado en Burgos en los territorios dominados por Alfonso VI, sin embargo, Toledo albergaba por aquellos días a una notoria comunidad mozárabe. Esta, frente a la colonización litúrgica controlada por gentes llegadas de Francia, mantuvo su antiguo rito hispano como rasgo de cohesión cultural (Díaz y Díaz 1989: 11-24), junto con sus hermanos de fe que moraban en tierras de al-Andalus, que oficiaban la antigua liturgia, pero en estas tierras en lengua árabe (González 1985: 164).

El rito hispánico, al mantener su vigor en las tierras de al-Andalus, fue llamado “rito mozárabe”; sin embargo, tras la expulsión de la población cristiana (Serrano Ruano 1991: 163-182), dado el escaso número de cristianos que permanecieron en al-Andalus, Toledo se erigió en el principal centro de las comunidades mozárabes dispersadas por el centro y el norte peninsular desde el siglo IX. Así pues, las comunidades mozárabes de al-Andalus, que oficiaron la liturgia en árabe después de ser traducida del latín, hubieron de volver de nuevo al latín después de un tiempo ya en tierras cristianas.

(1) En el presente artículo seguimos el siguiente sistema de transliteración: ʾ - b - t - ṯ - j - ḥ - ḫ - d - ḏ - r - z - s - š - ṣ - ḍ - ṭ - ẓ - ʿ - ġ - f - q - k - l - m - n - h - w - y.

Cuál fuera el momento en el que los cristianos de al-Andalus empezaron a utilizar la lengua árabe en sus oficios religiosos es asunto difícil de precisar no sin cierto margen de error. La actividad de los traductores bilingües latino-árabes nos enseña que en el siglo IX los círculos educados de la población cristiana de áreas urbanas importantes se encontraban perfectamente arabizados. Y por tanto, en consecuencia, aunque en menor grado obviamente, la población de estratos inferiores habría adquirido un aceptable nivel de conocimiento de la lengua árabe a nivel coloquial. En el siglo IX, por tanto, los oficios litúrgicos en árabe debían de ser habituales en el medio urbano (Roisse 2008: 211-253). Sin embargo, cuanto sucediese en el medio rural o en las serranías donde había núcleos poblados exclusivamente por población cristiana (Torres Balbás 1985: 195; Simonet 1897-1903: 335-336) sería harina de otro costal, pues el proceso de arabización no cuajó en ese medio como lo hiciera en el medio urbano, llegando posteriormente, hacia el siglo XII, como parte de un proceso histórico en el que varios factores como la inversión demográfica tuvieron un efecto decisivo hasta alcanzar una implantación total de la lengua árabe en el siglo XIII, dado que el bilingüismo era ya residual en los siglos XI y XII (Corriente 1992: 34).

El hecho de que en el siglo IX ya se hallasen arabizadas las elites intelectuales cristianas, como así se deduce de las traducciones realizadas del latín al árabe (Monferrer-Sala 2018: 289-307; Monferrer-Sala 2021: 67-85), nos permite suponer que el proceso de arabización pudo haber ido efectivo en el medio urbano entre la población nativa con anterioridad. Creemos que hay bastantes probabilidades de que fuera ese el contexto en el que se gestó la traducción de *al-Qānūn al-Muqaddas* o "El Santo Canon" (cf. fols. 307^{v}, 433^{v}; Simonet 1897-1903: 720), una variante árabe de la *Hispana Systematica*, la colección canónica hispana (Martínez Díez 1966). Nada sabemos de la historia de la transmisión de esta traducción árabe (De Andrés 1966: 683; Martínez Díez 1986: 595), de la que solo contamos con un *unicum* en diez libros (*maṣāḥif*) copiados por un equipo de copistas a las órdenes del maestro copista (*warrāq*) llamado Vicente, *Binjinšiyuš* (Abu-Haidar 1987: 226; Kassis 2000: 426), con la excepción de unos fragmentos hallados en Portugal, de fecha posterior y copiado, por lo que se aprecia, a partir de una versión distinta.(2) La obra fue traducida(3) para un obispo llamado ʿAbd al-Malik, según consta en el colofón del libro VII, aunque en la actualidad desconocemos cuál haya podido ser la diócesis de este obispo (Monferrer-Sala 2020: 27-33).

De acuerdo con la fecha que figura en el libro séptimo, la copia ha sido datada hacia mediados del siglo XI. El códice contiene dos fechas, la ya aludida que figura al final del libro séptimo y una segunda que se encuentra al final del libro octavo, que se supone abarcan la duración de la labor de copiado, unos tres años: entre 1048 y 1050 (Simonet 1897-1903: 724; Martínez Díez 1986: 597). La fecha que figura en el libro octavo (fol. 394^{v}) nos da el día y el mes, pero no el año: once de marzo, por lo que algunos creen que este libro pudo haber sido acabado de copiar durante la cuaresma del año 1050 (Kassis 1994: 415). A su vez, la fecha que figura en el libro séptimo (fol. 333^{r}) es completa, pues da el día, el mes y el año: dieciséis de octubre del año 1087 de la Era Hispana (*al-ta'rīḫ al-ṣufrī*), que corresponde al año 1049 de la era común (Monferrer-Sala 2020: 39-41). En nuestra opinión, estas fechas deben corresponder

(2) Los fragmentos lisboetas, cuya signatura es: A.N.T.T.S, Sé de Coimbra, segunda incorporação, Maço 45, No. 1806, contienen el Libro 1, partes de los títulos 20-24 y 27.

(3) Algunos, en nuestra opinión de forma errónea, piensan que fue compuesta directamente en árabe, cf. entre otros van Koninsveld (1991): «La literatura cristiano-árabe», pp. 704-706; Kassis (1994): «Arabic-speaking Christians in Al-Andalus», pp. 412-413, 421-422; Aillet (2010): *Mozarabes*, p. 203; Echevarría Arsuaga (2014): «La jurisdicción eclesiástica mozárabe», pp. 136-138.

a la fase de copiado de los libros, pero no al texto original resultante de la traducción que hubo de haber sido llevada a cabo en tierras de al-Andalus en época anterior.

El *unicum* que conservamos en la actualidad, en nuestra opinión, puede representar una copia hecha a partir de un texto anterior llegado del sur, tal vez de Córdoba o alguna población cercana, concretamente de un monasterio donde pudo haber sido hecha la traducción por un monje arabizado, encargada por un obispo y destinada al uso de una diócesis importante (Monferrer-Sala 2023: 90-91).

Lamentablemente, la versión árabe no se corresponde con ninguno de los textos latinos que conocemos. Puede ser que esa falta de correspondencia se deba a que no estemos ante una traducción propiamente dicha, sino ante una traducción-recensión, aunque este extremo no lo podemos afirmar con rotundidad ante la falta de evidencias. Si bien el texto árabe plantea este inconveniente a nivel traductológico, sin embargo es una obra de enorme relevancia, ya que nos ha preservado, *inter alia*, un importante número de calcos latinos, terminología teológica, jurídica, e incluso el calco de una expresión aramea (cf. libro VII, fol. 314^{r} *mārānathā* < μαρὰν ἀθᾶ < מרנאתא; Peshīṭtā: ܡܪܢܐ ܐܬܐ, "el Señor viene"), además de textos importantes utilizados por los mozárabes en sus actos litúrgicos, como es el caso del texto que nos ocupa en este trabajo, cuyo original latino remonta en primera instancia a la época visigoda.

La versión árabe del símbolo niceno-constantinopolitano

De la importancia del *Credo* en época visigoda hablan los interesantísimos fragmentos pertenecientes a una inscripción hallada en Toledo, en los aledaños de la ermita del Cristo de la Vega. Todo indica que pueda tratarse del texto, correspondiente a la recensión de la liturgia hispana, utilizado en la ceremonia del Bautismo (Jorge Aragoneses 1957: 295-323; Gonzálvez Ruiz 2007: 277-278.).(4) Además de por la monumentalidad de la inscripción (12 líneas de unos 1,40 m. x 85-90 cm. rodeado por una cenefa de época posterior), la importancia de este texto es evidente tanto a nivel litúrgico como dogmático, como así lo acredita el hecho de haber estado expuesto *coram gentibus* en los muros del baptisterio próximo a la basílica de Santa Leocadia, sede de diversos concilios toledanos generales, donde a buen seguro desempeñaba la función de "afirmación permanente de ortodoxia frente a los postulados heréticos de arrianos, nestorianos, macedonianos, monofisitas, monotelitas, bonosianos y judíos" (Jorge Aragoneses 1957: 306)".

Además de otras versiones de la 'Profesión de fe' y de fórmulas abreviadas en las que tan solo es mencionada la creencia trinitaria,(5) en ocasiones acompañados de comentarios, recogidos en el libro IV que reproducimos en apéndice (versión nicena, fol. 236^{r}; *Credo* de Gregorio Magno, fol. 236^{v}; versión constantinopolitana, fol. 236^{v}; versión del VIII Concilio de Toledo, fols. 251^{r}) también tenemos un texto procedente del libro VII que en los fols. 309^{v}-310^{r} recoge la siguiente versión del *Credo* niceno-constantinopolitano, cuyo documento (*wathīqah*) transcribimos debajo junto con su traducción:(6)

(4) Foto y texto reconstruido en: http://hesperia.ucm.es/consulta_aehtam/Ilustraciones.php?filtrar=&valor=&id=3102 [consultado 18/12/2023]

(5) Como en el rito gótico-toledano: Prado (1926): *Textos inéditos de la liturgia mozárabe*, p. 116.

(6) En la transcripción del texto árabe del 'Credo' reproducimos la *fāʾ* y la *qāf* de acuerdo con el sistema maghrebí-andalusí, la primera con el diacrítico debajo y la segunda con un solo diacrítico encima. Asimismo, mantenemos la falta de diacríticos en la *yāʾ* final y en la *tāʾ marbūṭah* cuando así consta en el manuscrito.

Traducción

Creemos en un solo Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, hacedor de todo lo que se ve y no se ve y en un solo Señor Jesucristo, hijo de Dios, nacido único del Padre antes de todos los siglos. Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, nacido no creado, *omoúsion* con el Padre, es decir, de la única naturaleza con el Padre, por quien fue creado todo lo que hay en el cielo y lo que hay en la tierra. Que por nuestra causa y por nuestra salvación descendió y se encarnó por el Espíritu Santo y por María la Virgen y se hizo hombre. Sufrió tormento bajo Poncio Pilato, fue crucificado y sepultado y resucitó al tercer día. Subió al cielo, se sentó a la diestra del Padre y vendrá por segunda vez en la gloria para juzgar a los muertos y a los vivos y su reino no tendrá fin. Creemos en el Espíritu Santo, Señor Vivificador, que procede del Padre y del Hijo, adorado y honrado con el Padre y el Hijo. Que habló por medio de los profetas. Y en la Iglesia católica, única; reconocemos el único bautismo, que perdona todos los pecados. Y esperamos la resurrección de los muertos y la vida del mundo existente.

Ms. ár. 1623 (El Escorial)

نومن بالله الواحد الاب القادر على الكلّ خالق السّماء والارض وفاعل كل ما يرى وما لا يري وبالواحد الربّ يسوع المسيح ابن الله المولود الفرد من الاب قبل جميع العوالم الاه من إله نور من نور الاه حقّ من الاه حقّ مولود لا مخلوق اموشيون مع الاب يعنى ذو الجوهرة الواحده مع الاب الذي به خلق الكل ما فى السّماء وما فى الارض الذى نزل لأجلنا ولاجل سلامتنا فالتحم من الرّوح القدس ومن مريم العذري وصار انسانا ولقي العذاب تحت يدي بلاط البنطي فصلب وقبر وقام حيّا يوما ثالثا وصعد الى السّماء وجلس على يمين الاب وسياتي ثانيه في العظمة ليحكم على الموتاء والاحياء الذي لا انقراض لملكه ونومن بالروح القدس الربّ المحيى المنبثق من الاب والابن المعبود العزيز مع الاب والابن الذى نطق على السنة الانبياء فى البيعة القثولقيّة الواحده نقر بالمعموديّة الواحد انها تغفر الذنوب جميعا وننتظر قيامة الموتى وحياة العالم الكاين

Obviamente, un aspecto esencial es poder determinar cuál haya podido ser el texto latino utilizado para la traducción. De entre los diversos textos transmitidos,(7) la versión contenida en Vat. lat. 1341, fols. 87$^{r\text{-}va}$,(8) que corresponde al octavo sínodo toledano celebrado el año 653 con asistencia del rey Recesvinto (653-672) y cuyo texto está relacionado con la versión visigoda transmitida por Isidoro de Sevilla (*Patrologiæ latinæ* LXXXV/I 1862: 117-118),(9) es la que hemos utilizado como referencia de la versión para su cotejo y correspondiente análisis. Asimismo, para el cotejo nos hemos servido de la versión transmitida por Isidoro de Sevilla, del ms. addit. 30.845 del British Museum (cod. B), que Férotin utilizó para completar lagunas del *Liber Mysteriorum* o *Liber Sacramentorum*, ms. 35.3 de la Biblioteca Capitular de Toledo (Janini 1982), donde hay una media hoja (*demi-feuillet*) en la que se pueden leer dos textos en

(7) V.gr. 'Homiliario toledano', en Prado (1926): *Textos inéditos de la liturgia mozárabe*, pp. 40-41; cf. Férotin (1904): *Le Liber ordinum*, p. 185.

(8) Cf. fols. 65vb (tercer sínodo de Toledo), 103vb (duodécimo concilio toledano) y 108ra (décimo tercer sínodo toledano). Texto accesible en: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.1341. Sobre esta colección, véase Grabowsky (2012): «Hispana Augustodunensis [Collectio]», pp. 328-331. Cf. Martínez Díez – Rodríguez (1992): *La colección canónica hispana. V*, pp. 385-386.

(9) Véase al respecto Domínguez del Val (1998), *Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana*, III, pp. 56-59.

letra visigótica, uno de ellos el *Credo* (Férotin 1912: 601, n. 1). Asimismo, de forma complementaria, para el análisis comparativo de las *lectiones* nos hemos servido de las versiones orientales que recogen respectivamente Ibn Ḥazm e Ibn Kaṯīr.

El análisis de la traducción árabe en comparación con los textos latinos ofrece una serie de resultados de cierto interés: por un lado, para entender las técnicas y estrategias utilizadas por el traductor y por otro con vistas a una reconstrucción del hipotético original latino utilizado por el traductor bilingüe latino-árabe del que por el momento no tenemos constancia. En las páginas que siguen nos hemos permitido dividir los dos textos en seis unidades en aras de una mayor claridad expositiva de los datos.

I

نومن بالله الواحد الاب القادر على الكلّ خالق السّماء والارض وفاعل كل ما يرى وما لا يري وبالواحد الربّ يسوع المسيح ابن الله المولود الفرد من الاب قبل جميع العوالم	*Credimus in unum deum patrem omnipotentem factorem cęli et terrę visibilium omnium et invisibilium conditorem. Et in unum dominum Iesum Christum filium dei unigenitum, ex patre natum ante Omnia secula,*

Frente a la 1ª pers. sing. de pres. *credo* que ofrecen algunas versiones (cf. BM addit. 30.845; Antifonario visigótico-mozárabe de León, s. X *med*.; Brou y Vives 1959: 265), la traducción árabe lee *nuʾmin*, que corresponde a la 1ª p. pl. *credimus*. El texto árabe, además, *prima facie* invierte el orden de los participios activos *ḫāliq* y *fāʿil* con respecto al de sus equivalentes latinos *factorem* y *conditorem*. La versión del *Credo* que incluye Ibn Ḥazm en *al-Fiṣal* (1416 H./1996 EC: I, 118) ofrece la lectura *ṣāniʿ*, que no parece ser otra cosa que la traducción del acusativo singular griego ποιητὴν ("hacedor"), pues como ya señalara Burman, el autor cordobés, haciendo gala de su conocimiento libresco, utilizó una versión oriental y por lo tanto traducida a partir de un original griego (Burman 1994: 90; Aillet 2010: 216). En cualquier caso, las versiones árabes orientales también optan por traducir ποιητὴν como *ḫāliq*, como así sucede en la versión que recoge Ibn Kaṯīr (m. 1373; Monferrer-Sala 1997: 72), lo que prueba que las voces *ḫāliq*, *fāʿil* y *ṣāniʿ* fueron distintas posibilidades a las que recurrieron los traductores para verter tanto el griego ποιητὴν como los latinos *factorem* y *conditorem*/*creatorem*.

Por otro lado, el sintagma coordinado copulativo *visibilium omnium et invisibilium* es modulada con la oración coordinada copulativa *kull mā yarā wa-mā lā yarā* ("todo lo que se ve y no se ve", *sic* BM addit. 30.845; cf. Ibn Ḥazm: *mā yarā wa-mā lā yarā*). A su vez, la oración coordinada copulativa *et in unum Dominum Nostrum* (*wa-bi-l-wāḥid al-Rabb*, "y en un solo Señor", cf. Ibn Ḥazm: *wa-bi-l-Rabb al-wāḥid* < καὶ εἰς ἕνα Κύριον > *et in unum Dominum*) dependiente del verbo *credimus*, no incluye el posesivo de 1ª p. pl. *nostrum*, que ofrecen otras versiones latinas (cf. Isidoro; BM addit. 30.845).

II

الاه من إله نور من نور الاه حقّ من الاه حقّ مولود لا مخلوق اموشيون مع الاب يعنى ذو الجوهرة الواحده مع الاب الذي به خلق الكل ما فى السّماء وما فى الارض	*deum ex deo lumen ex lumine, deum verum, ex deo vero. Natum non factum, homousion patri, hoc est eiusdem cum patre substantiae, per ipsum Omnia facta sunt quae in cęlo et quae in terra,*

Es interesante advertir de nuevo en esta segunda secuencia que el traductor hace uso del participio pasivo árabe *maḫlūq*, que en el texto latino corresponde al participio pasivo *factum*, no a un esperable *creatum*, lo que avala que en la unidad anterior *ḫāliq* no tenga por qué ser obligatoriamente la traducción de *conditorem*, sino del participio activo *factorem* que exhibe el texto latino.

La expresión *umūšiyūn maʿ al-Ab* corresponde a *homousion patri* (cf. BM addit. 30.845 *consubstantialem Patris*, "consustancial al Padre"; cf. Ibn Ḥazm: *min jawhar Abīhi*, "de la sustancia de su Padre" < ὁμοούσιον τῷ Πατρί). El término *umūšiyūn* (< *umuʾušiyūn*) es calco del griego ὁμοούσιον, término teológico utilizado en el *Credo* niceno para afirmar que Jesús es de la misma sustancia que el Padre. Así lo corrobora la traducción árabe *yaʿnī ḏū l-jawharah al-wāḥidah maʿ al-Ab* ("es decir, de una naturaleza con el Padre" < ὁμοούσιον τῷ Πατρί), que vierte el latín *hoc est eiusdem cum patre substantiae* ("esto es: de la misma sustancia con el Padre"), frente a otras versiones latinas en las que esta glosa es omitida (cf. BM addit. 30.845). Explicaciones sobre el uso del calco griego *homoúsion* (*umūšiyūn*) las hallamos en el libro VIII: *umūšiyūn aʿnī jawhariyyah*, "*umūšiyūn*, quiero decir sustancial" (fol. 334^{v}, líneas 5-6), más evidente en *umūšiyūn wa-tafsīr al-lafẓah wāḥid al-jawhar min al-Ab liʾanna umū bi-l-rūmiyyah tafsīrihi wāḥid wa-ušiyūn bi-l-rūmiyyah tafsīr al-jawhar*, "*umūšiyūn*, la explicación de la expresión es de la única esencia del Padre, porque *umū* en griego significa uno y *ušiyūn* en griego significa sustancia" (fol. 337r, líneas 3-4).

Por otro lado, la proposición relativa *allaḏī bihi ḫalaqa al-kull mā fī al-samāʾ wa-mā fī l-arḍ* ("por el que fue creado todo lo que hay en el cielo y todo lo que hay en la tierra") no es una modulación de *per ipsum Omnia facta sunt quae in cęlo et quae in terra* ("por Él (mismo) han sido hechas todas las cosas"), sino de un hipotético *per quem omnia facta sunt quae in cęlo et quae in terra* ("por Quien todas las cosas han sido hechas, las que hay en el cielo y en la tierra"), así en la versión transmitida por Isidoro de Sevilla; cf. BM addit. 30.845: *per quem omnia facta sunt*, pero omitiendo *quae in cęlo et quae in terra*.

III

الذى نزل لأجلنا ولاجل سلامتنا فالتحم من الرّوح القدس ومن مريم العذري وصار انسانا	*qui propter nos et propter nostram salutem descendit, et incarnatus est de spiritu sancto, et Maria virgine. Homo factus*

Frente a otras versiones latinas (cf. BM addit. 30.845), la proposición de relativo *allaḏī nazala li-ajlinā wa-liʾajl salāmatinā* ("que descendió por nuestra causa y por nuestra salvación") omite el acusativo plural *homines* ("los hombres" < ἀνθρώπους > Ibn Ḥazm: *maʿšar al-nās*; Ibn Kaṯīr: *al-bašar*) y el sintagma de ablativo *de celis* ("del cielo"; cf. Isidoro y BM addit. 30.845: *de celis*; Ibn Ḥazm e Ibn Kaṯīr: *min al-samāʾ*; cf. pl. ἐκ τῶν οὐρανῶν, "de los cielos") asimismo ausente en el texto latino utilizado por el traductor. El perfectivo *iltahama* ("se encarnó"), una lectura específicamente andalusí (Samir Khalil 1981: 253; Burman 1994: 160-162),(10) traduce la pasiva latina *incarnatus est* ("fue encarnado" < σαρκωθέντα > *tajassada*(11) en Ibn Ḥazm e Ibn Kaṯīr), como sucede asimismo con el perfectivo *ṣāra* ("se hizo"), que vierte literalmente el latín *factus* ("fue hecho"; cf. *homo factus est* en BM addit.

(10) Cf. *natus est* en una glosa al Símbolo del Concilio de Éfeso incluida en BNM, ms. 10.018 (fol. 9r), véase Aillet (2008): «Recherches sur le christianisme arabisé», pp. 122 y 114 (lámina 6).

(11) Sobre este término, véase Awad (2015): *Orthodoxy in Arabic Terms*, pp. 359-369.

30.845) en la expresión *homo factus* (< ἐνανθρωπήσαντα, "y se hizo hombre") vertida en árabe como *ṣāra insānan*, al igual que Ibn Ḥazm, cf. sin embargo Ibn Kaṯīr, que lee *taʾannasa*.(12)

IV

ولقي العذاب تحت يدي بلاط البنطي فصلب وقبر وقام حيّا يوما ثالثا وصعد الى السّماء وجلس على يمين الاب وسياتي ثانيه في العظمة ليحكم على الموتاء والاحياء الذي لا انقراض لملكه	*et passus sub Pontio Pilato ac sepultus et tertia die resurrexit. Ascendit in cęlos, sedet ad dexteram patris. Inde venturus in gloria, iudicare vivos et mortuos cuius regni non erit finis.*

La oración *wa-laqiya al-ʿiḏāb taḥta yaday Bilāṭ al-Bunṭī fa-ṣuliba wa qubira wa-qāma ḥayyan yawman ṯāliṯan* no depende de la latina *et passus sub Pontio Pilato ac sepultus et tertia die resurrexit* ("y padeció bajo el poder de Poncio Pilato y fue sepultado, y resucitó al tercer día"), sino de *et passus sub Pontio Pilato ac crucifixus et sepultus et tertia die resurrexit* ("y padeció bajo el poder de Poncio Pilato y fue crucificado y sepultado, y resucitó al tercer día"). Cf. la versión transmitida por Isidoro de Sevilla que, al igual que Vat. lat. 1341, omite *crucifixus*; y BM addit. 30.845, que exhibe un orden de palabras distinto: *crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato. Passus et sepultus est. Et resurrexit tertia die*. Hay que señalar, además, varios rasgos de la traducción árabe: en primer lugar, la secuencia *wa-laqiya al-ʿiḏāb* ("y sufrió tormento"), que es una modulación del participio perfecto activo *passus*. Además, como sucede en el texto latino utilizado por el traductor y en la versión que recoge Ibn Ḥazm (*wa-alima wa-ṣuliba ayyām Funṭiyuš Bilātuš wa-dufina wa-qāma fī l-yawm al-ṯāliṯ*, "y sufrió, fue crucificado en tiempos de Poncio Pilato, fue sepultado y resucitó al tercer día"), la versión árabe omite la cláusula causal *etiam pro nobis* que figura en otras versiones latinas como BM addit. 30.845. La versión árabe, siguiendo el texto latino utilizado por el traductor, omite también el sintagma *secundum Scripturas* (< κατὰ τὰς γραφὰς, cf. Ibn Ḥazm: *kamā huwa maktūb*, "como está escrito"; Ibn Kaṯīr: *kamā fī l-kutub*, "como se halla en la Escrituras") presente en otras versiones latinas (BM addit. 30.845) y para el masculino acusativo plural *cęlos* (< *caelos*) ofrece el singular *al-samāʾ* (< *cęlum*; como Ibn Ḥazm e Ibn Kaṯīr) e invierte el orden de los términos *vivos et mortuos* por *al-mawtāʾ wa-l-aḥyāʾ* (< *mortuos et vivos*) como también sucede en la versión de Ibn Ḥazm: *al-amwāt wa-l-aḥyāʾ*. Por otro lado, el sintagma preposicional *fī l-ʿuẓmah* es la traducción literal de *in gloria*, frente a la lectura *cum gloria* (BM addit. 30.845).

Permítasenos añadir algo sobre la lectura del nombre *Funṭiyuš Bilātuš* que ofrecen las copias del *Fiṣal* de Ibn Ḥazm, en el que un copista deturpó el nombre al confundir en *Funṭiyuš* la *fāʾ* con una *qāf* y la *nun* con una *yāʾ*, con toda probabilidad porque ambas letras carecerían de diacríticos en la copia utilizada por el amanuense. Pero lo realmente importante es el hecho de que la habitual *sīn* final que figura en los dos componentes del antropónimo sea en este caso una *šīn*, rasgo debido a una pseudocorreción en el medio intrarromance entre una /ś/ apical y quienes tenían una /s/ predorsal, que era percibida como una /š/ (Corriente et al. 2011: 52). Tal vez ello pueda ser debido a que el texto, de indudable procedencia oriental, haya podido sufrir algún tipo de contaminación en el medio andalusí.

V

ونومن بالروح القدس الربّ المحيي المنبثق من الاب والابن المعبود العزيز مع الاب والابن الذى نطق على السنة الانبياء	*Credimus et in spiritum sanctum et vivificatorem ex patre et filio procedentem cum patre et filio*

(12) Véase sobre este teologismo Awad (2015): *Orthodoxy in Arabic Terms*, pp. 359-369.

adorandum et glorificandum, qui locutus est per prophetas

La incorrección por redundancia de la doble conjunción copulativa *et Filioque* que ofrecen algunos textos (Férotin 1912: 601, n. 1, 821, 934)[13] no figura en la versión árabe, que lee el correcto *min al-Ab wa-l-Ibn* (< *ex patre et filio*). La lectura *Filioque* ("y del Hijo") no figura en las versiones orientales utilizadas por Ibn Ḥazm e Ibn Kaṯīr. El par *al-maʿbūd al-ʿazīz* ("adorado y glorificado") vierte *adorandum et glorificandum*, omitiendo así el adverbio *simul* que recogen otras versiones (BM addit. 30.845: *simul adorandum et cumglorificandum*, "al mismo tiempo adorado y glorificado").

La proposición de relativo *qui locutus est per prophetas* ("que habló por medio de los profetas") es vertida en árabe como *alladī naṭaqa ʿalā al-sunnah al-anbiyāʾ*[14] mediante modulación de la expresión *ʿalā sunnah*[15] al traducir la preposición de acusativo *per*. Ibn Ḥazm omite esta lectura e Ibn Kaṯīr lee *al-nāṭiq fī l-anbiyāʾ* ("el que habló por medio de los profetas" < τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν).

VI

فى البيعة القثولقيّة الواحده نقر بالمعموديّة الواحد انها تغفر الذنوب جميعا وننتظر قيامة الموتى وحياة العالم الكاين

et unam catholicam atque apostolicam ecclesiam. Confitemur unum baptisma in remissionem peccatorum, expectamus resurrectionem mortuorum, et vitam futuri sęculi. Amen.

En esta última unidad el sintagma preposicional *fī l-bīʿah al-qaṯūliqiyyah al-wāḥidah* ("en la Iglesia universal, única") omite la coordinación *atque apostolicam* (cf. Isidoro de Sevilla y BM addit. 30.845: *et unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam*). Además, el genitivo plural *peccatorum* ("pecados") es modulado como *al-ḏunūb jamīʿan* ("los pecados todos"; cf. Ibn Ḥazm e Ibn Kaṯīr: *al-ḥaṭāyā*), la 1ª pers. de pres. pl. *expectamus* es vertida por su correspondiente árabe *nantaẓiru* (cf. *expecto* en BM addit. 30.845), frente a las opciones de Ibn Ḥazm (*nuʾmin*, "creemos", pero sobreentendido por uso anterior) e Ibn Kaṯīr (*aʿtarifu*, "confieso" < ὁμολογοῦμεν, "confesamos"). Por su parte, el sintagma *vitam futuri sęculi* ("la vida del siglo futuro") es adaptado como *ḥayāt al-ʿālam al-kāʾin* ("la vida del mundo existente"),[16] cf. *supra* I *in fine*. La versión de Ibn Kaṯīr traduce literalmente el griego τοῦ μέλλοντος αἰῶνος ("la vida de la era futura") como *ḥayāt al-dahr al-ʿatīd*, en tanto que el texto de Ibn Ḥazm ofrece la modulación: *ḥayāt al-dāʾimah ilā abad al-abadīn* ("la vida eterna por los siglos de los siglos"). Por último, cabe concluir que la versión árabe omite el calco del término litúrgico hebreo *amen*.

* * *

A la vista de lo anteriormente expuesto, y de acuerdo con las variantes que proporcionan las diversas versiones del *Credo* que nos han llegado y la traducción árabe, nos permitimos plantear

(13) Sobre esta inserción en la versión latina del símbolo niceno-constantinopolitano en el tercer Concilio de Toledo, véase Kelly (2006): *Early Christian Creeds*, pp. 362-365.

(14) El sintagma final debe ser corregido por el correcto *sunnat al-anbiyāʾ*.

(15) Sin las implicaciones jurídicas que conlleva el término *sunnah* en textos cristianos como *al-Qānūn al-Muqaddas*, cf. Potthast (2013): *Christen und Muslime im Andalus*, p. 394.

(16) Sobre la expresión *al-ʿālam al-kāʾin*, véase Burman (1994): *Religious Polemic*, pp. 80-84; Monferrer-Sala (2016): *Scripta Theologica Arabica Christiana*, pp. 43-50.

la reconstrucción de un hipotético original latino utilizado por el traductor, que podría ser el siguiente:

> *Credimus in unum deum patrem omnipotentem factorem cęli et terrę visibilium omnium et invisibilium conditorem. Et in unum dominum Iesum Christum filium dei unigenitum, ex patre natum ante Omnia secula, deum ex deo lumen ex lumine, deum verum, ex deo vero. Natum non factum, homousion patri, hoc est eiusdem cum patre substantiae, per quem omnia facta sunt quae in cęlo et quae in terra, qui propter nos et propter nostram salutem descendit, et incarnatus est de spiritu sancto, et Maria virgine. Homo factus et passus sub Pontio Pilato ac sepultus et tertia die resurrexit. Ascendit in cęlum, sedet ad dexteram patris. Inde venturus in gloria, iudicare mortuos et vivos cuius regni non erit finis. Credimus et in spiritum sanctum et vivificatorem ex patre et filio procedentem cum patre et filio adorandum et glorificandum, qui locutus est per prophetas et unam catholicam ecclesiam. Confitemur unum baptisma in remissionem peccatorum, expectamus resurrectionem mortuorum, et vitam futuri sęculi.*

Conclusiones

El primer rasgo que se advierte en la traducción árabe es que el autor se sirvió de un léxico perteneciente al ámbito de la teología racionalista (*kalām*), cuyo vocabulario fue enriqueciéndose progresivamente con respecto al de la *falsafah* (Frank 1978: 3-5). Obviamente, ese uso no representa, *per se*, un rasgo propio del traductor, sino que se debe a una práctica ya sistematizada entre los traductores bilingües latino-árabes del siglo IX, que por lo demás respondía a una influencia llegada de tierras orientales a través de intelectuales árabes racionalistas (*mutakallimūn*) tanto cristianos como musulmanes (Burman 1994: *passim*; Monferrer-Sala 2021: 197-211).

El traductor de *al-Qānūn al-Muqaddas*, así pues, es un intelectual que conoce a la perfección la terminología y la práctica analítica propia de los *mutakallimūn*. Y no era un caso aislado en los días en los que pudo haber sido llevada a cabo la traducción (¿siglo IX?), como así se deduce de algunos textos, algunos de los cuales le son atribuidos al cordobés Ḥafṣ b. Albar al-Qūṭī (Monferrer-Sala 2016: 43-50, 53-55, 65-66). La versión árabe del *Credo* se nos muestra deudora de ese sustrato terminológico de corte teológico-racionalista, que como hemos podido advertir en los comentarios filológicos ofrecidos anteriormente en el análisis comparativo exhibe una traducción que responde, sustancialmente, a la técnica *verbum e verbo*, aunque con casos ocasionales de adiciones y omisiones propias de la estrategia de la modulación de la que el traductor hizo uso.

El traductor, respetando las reglas gramaticales del árabe clásico, se impuso en este caso un objetivo concreto: obtener un texto árabe que reflejase exactamente lo que decía el original latino utilizado en la traducción, pero en un lenguaje teológico consistente, totalmente libre de aporías. Obviamente, la importancia dogmática de un texto como el *Credo*, el símbolo de la fe cristiana, obligaba a ello. Y este es un aspecto muy interesante del texto árabe de *al-Qānūn al-Muqaddas* que creemos que hay que tener en consideración a la hora de analizar el texto, pues el traductor adoptó una actitud distinta en función de la naturaleza de los textos que tenía delante. Mientras que los textos fundamentales, dogmáticos, no sufren ninguna mengua en la traducción, sin embargo, las argumentaciones de carácter teológico general o de otra naturaleza experimentan, en no pocas ocasiones, una reducción del texto, hecho que nos lleva a pensar que el traductor aplicó una técnica traductora de tipo recensional.

Con todo, hay que ser cautos con lo que acabamos de señalar, pues dado que desconocemos, por el momento, cuál haya podido ser el texto base latino utilizado para la traducción, también es posible que el traductor utilizase una recensión latina y no un texto completo de los 'Cánones'. Sin embargo, siendo honestos, no es esta la opción que por ahora creemos como la más plausible. Dicho de otro modo: en nuestra opinión, las *lacunae* que exhibe la versión árabe con respecto a las redacciones transmitidas por los códices latinos de la *Hispana Systematica* no se deben a que el traductor utilizase una recensión, sino más bien a una decisión suya de eliminar aquellas partes del texto que consideraba innecesarias o en todo caso de menor interés. Tal vez, al serle comisionada la traducción de parte del obispo ʿAbd al-Malik se le encargara que no hiciese una traducción completa, sino una traducción que contuviese los contenidos esenciales.

Hace un instante hemos aludido de pasada al siglo IX como posible fecha de composición de la traducción. Cierto que carecemos, por el momento, de elementos que nos permitan afirmar con rotundidad que la traducción árabe de los 'Cánones' fue realizada en ese siglo nono, pero sí que hay alguna evidencia interna. Así, por ejemplo, el ms. ár. 1623 de El Escorial exhibe errores en la transcripción de un buen número de antropónimos latinos, lo que con independencia de que sea resultado de la impericia de los copistas, es también indicativo de que estamos ante la copia de un texto previo que no contendría esos errores. No es este un ejemplo aislado, el mismo caso se da en la traducción árabe de las *Historiæ adversus paganos* de Orosio en la que los errores en la transliteración de antropónimos y topónimos es notoria (Penelas (ed.) 2001: *passim*). En nuestra opinión, el texto contenido en el ms. ár. 1623 es una copia realizada en al-Andalus, tal vez en Córdoba o alguna ciudad de su cora o la de Sevilla. Ciertos rasgos de la escritura visigótica apuntan en esta dirección.

Por otro lado, la revisión de textos era una práctica habitual entre los traductores bilingües latino-árabes, como así lo demuestran las versiones de los evangelios andalusíes (Monferrer-Sala 2021: 1-13), por lo que no es descabellado suponer que el texto contenido en el ms. ár. 1623 represente no una mera copia, sino más bien una revisión de un texto anterior. Esas revisiones se hacían cada cierto tiempo, de ahí que sea difícil saber si estamos ante una primera revisión o el texto ya había sido revisado con anterioridad, lo que evidentemente obligaría a situar el *terminus post quem* en época más temprana. El siglo IX fue un siglo de importantes traducciones comisionadas por prelados. Recuérdese al respecto, entre otras posibles que no nos constan, la célebre traducción del libro de los Salmos de Ḥafṣ b. Albar al-Qūṭī comisionada por el obispo cordobés Valencio (*Valens*) a finales del siglo IX. Tal vez fuera por esos mismos años cuando fuese encargada la traducción de *al-Qānūn al-Muqaddas*, no sería nada extraño que así hubiera sucedido.

Estos argumentos que acabamos de exponer responden, por el momento, a meras hipótesis de trabajo que deberán, o no, refrendarse una vez dispongamos de la edición completa del códice, que actualmente se halla en avanzado estado. El análisis de un mayor número de textos y el cruce de información obtenida en estudios sobre la traducción y el vocabulario nos ayudará, sin ningún género de dudas, a tener una visión más completa y cabal de un texto tan rico como valioso y complejo. Sin temor a equivocarnos, creemos que podemos afirmar que nos encontramos ante un texto capital, determinante a nivel lingüístico, jurídico, cultural, ante un hito de la producción mozárabe de al-Andalus.

Apéndice

A) Versiones latinas

a) Vat. lat. 1341, fols. 87$^{r\text{-}va}$ (octavo sínodo toledano)

Credimus in unum deum patrem omnipotentem factorem cęli et terrę visibilium omnium et invisibilium conditorem. Et in unum dominum Iesum Christum filium dei unigenitum, ex patre natum ante Omnia secula, deum ex deo lumen ex lumine, deum verum, ex deo vero. Natum non factum, homousion patri, hoc est eiusdem cum patre substantiae, per ipsum Omnia facta sunt quae in cęlo et quae in terra, qui propter nos et propter nostram salutem descendit, et incarnatus est de spiritu sancto, et Maria virgine. Homo factus et passus sub Pontio Pilato ac sepultus et tertia die resurrexit. Ascendit in cęlos, sedet ad dexteram patris. Inde venturus in gloria, iudicare vivos et mortuos cuius regni non erit finis. Credimus et in spiritum sanctum et vivificatorem ex patre et filio procedentem cum patre et filio adorandum et glorificandum, qui locutus est per prophetas et unam catholicam atque apostolicam ecclesiam. Confitemur unum baptisma in remissionem peccatorum, expectamus resurrectionem mortuorum, et vitam futuri sęculi. Amen.

b) Versión del *Credo* incluida en el *Missale mixtum* secundum regulam B. Isidori (Migne 1862: LXXXV, 117-118):

Credimus in unum Deum Patrem omnipotentem. Factorem celi et terre. Visibilium omnium et invisibilium conditorem. Et in unum Dominum nostrum Jesum Christum Filium Dei Unigenitum. Et ex Patre natum ante omnia secula Deum ex Deo. Lumen ex lumine. Deum verum ex Deo vero. Natum non factum. Omousion Patri hoc est ejusdem cum Patre substantiae. Per quem omnia facta sunt que in celo et que in terra. Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de celis. Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine et homo factus est. Passus sub Pontio Pilato. Sepultus tertia die resurrexit. Ascendit ad celos sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis. Inde venturus est judicare vivos et mortuos. Cujus regni non erit finis. Et in Spiritum Sanctum Dominum vivificatorem: et ex Patre et Filio procedentem. Cum Patre et Filio adorandum et conglorificandum. Qui locutus est per Prophetas. Et unam sanctam Catholicam et Apostolicam Ecclesiam. Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum. Expectamus resurrectionem mortuorum: et vitam venturi seculi. Amen.

c) BM addit. 30.845 (Férotin 1912: 601, n. 1):

Credo in unum Deum Patrem Omnipotentem. Factorem celi et terre. Visibilium omnium et inuisibilium conditorem. Et in unum Dominum nostrum Ihesum Cristum Filium Dei unigenitum. Ex Patre natum ante homnia secula. Deum de Deo lumen de lumine, Deum uerum, de Deo uero. Genitum non factum, consusbstantialem Patris, per quem omnia facta sunt. Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de celis. Et incarnatus est de Spiritu Sancto, et Maria uirgine. Et homo factus est. Crucifixus etiam pro nobis sun Pontio Pilato. Passus et sepultus est. Et resurrexit tertia die secundum Scripturas. Ascendit ad celos, sedet ad dexteram patris. Et iterum uenturus est cum gloria iudicare uiuos et mortuos. Cuius regni non erit finis. Et in Spiritum Sanctum Dominum et uiuificantem. Qui ex Patre et Filioque procedit. Qui cum Patre et Filio simul adorandum et cumglorificandum. Qui locutus est per prophetas. Et unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam. Confiteor unum baptismum in remissione peccatorum. Et expecto resurrectionem mortuorum. Et uitam futuri seculi. Amen.

B) Versiones árabes

d) *Credo* niceno-constantinopolitano (Octavo Concilio de Toledo) (El Escorial, ms. ár. 1623, IV, fol. 239^{v}):

نومن بالاه واحد الاب المقتدر على الكل خالق السما والارض باري جميع ما يرا وما لا يرا وبالواحد الرب يسوع المسيح بن الله المولود الفرد من الاب قبل جميع العوالم الاه من الاه نور من نور الاه حق من اله حق مولود لا مخلوق اموسيون للاب وتفسيره ذو الذات الواحدة مع الاب الذي به خلقت جميع الاشيا ما في السما وما في الارض الذي لاجلنا ولاجل سلامتنا نزل وتانس من الروح القدوس ومن مريم العذرا انسانا مصوتا عذب في ولاية بيلاط البنطي وقبر وقام حيا في اليوم الثالث صعد الى السما وجلس عن يمين الاب وياتي من هنالك في العزة ليحكم على الاحيا والموتا الذي ليس لملكه فنا ونومن بالروح القدوس الرب المحيي المنبثق من الاب والابن المعبود المعظم مع الاب والابن الذي تكلم على السنة الانبيا في البيعة الواحدة القثولقية الرسولية ونقر بمعمودية واحدة لغفران الذنوب وننتظر قيامة الموتا وحياة العالم المستقبل امين

e) *Credo* contenido en *al-Fiṣal* de Ibn Ḥazm (Ibn Ḥazm 1416/1996: I, 118):

نؤمن بالله الأب مالك كل شيء صانع ما يرى وما لا يري وبالرب الواحد يسوع المسيح بكر الخلائق كلها وليس بمصنوع الإله حق من الإله حق من جوهر أبيه الذى بيده أتقنت العوالم كلها وخلق كل شيء الذى من أجلنا معشر الناس ومن أجل خلاصنا نزل من السماء وتجسد من روح القدس وصار إنسانا وولد من مريم البتول وألم وصلب أيام فنطوش بلاطش[17] ودفن وقام فى اليوم الثالث كما هو مكتوب وصعد إلى السماء وجلس عن يمين الأب وهو مستعد للمجيء تارة أخرى للقضاء بين الأموات والأحياء ونؤمن بروح القدس الواحد روح الحق الذى هو مشتق من أبيه روح محبة وبمعمودية واحدة لغفران الخطايا وبجماعة قدسية سليحية جاثلقية وبقيامة أبداننا وبالحياة الدائمة إلى أبد الأبدين

f) *Credo* recogido por Ibn Kaṯīr (Ibn Kaṯīr (1336/1918): 540; cf. Monferrer-Sala 1997: 72):

نؤمن بإله واحد ضابط الكلّ خالق السماوات والأرض كلّ ما يرى وكلّ ما لا يري وبربّ واحد يسوع المسيح ابن الله الوحيد المولود من الأب قبل الدهور ونور من نور إله حقّ من إله حقّ مولود غير مخلوق مساو للأب في الجوهر الّذي كان به كلّ شيء من أجلنا نحن البشر ومن أجل خلاصنا نزل من السماء وتجسّد من روح القدس ومن مريم العذراء وتأنس وصلب على عهد بيلاطس بنطي وتألم وقبر وقام في يوم الثالث كما في الكتب وصعد إلى السماء وجلس على يمين الأب وأيضا فسيأتي بجسده ليدبر الأحياء والأموات الّضي لا فناء لملكه وروح القدس الربّ المجيّ المنبثق من الأب مع الأب والابن مسجود له وبمجد الناطق في الأنبياء كنيسة واحدة جامعة مقدّسة رسوليّة وأعترف بمعموديّة واحدة لمغفرة الخطايا وأنّه حيّ قيامة الموتى وحياة الدهر العتيد كونه آمين

g) *Credo* niceno (El Escorial, ms. ár. 1623, IV, fol. 236^{r}):

نومن بالاه واحد الاب المقتدر على الكل خالق السموات والارض فاعل كلما يرا وباري ما لا يرا وبالواحد المسيح يسوع ربنا ابن الله المولود فردا من الاب قبل جميع العوالم الاه من اله نور من نور الاه حقيقي من الاه حقيقي مولود لا مخلوق اموشيون للاب وتفسيره ذو الذات الواحدة مع الاب الذي لاجلنا ولاجل سلامتنا نزل والتحم من الروح القدوس ومريم العذراء وصار انسانا عذب على يدي بيلاط العامل البنطي صلب وقبر وقام حيا في اليوم الثالث

(17) ed. قيطوش بلاطش

وصعد الى السموات وجلس على يمين الاب ثم ياتي من هنالك في العزة ليحكم على الموتا والاحيا الذي لا انقراض لملكه ونومن بالروح القدوس الرب الحي المنبثق من الاب والابن المعبود مع الاب والابن المعظم معا الذي تكلم على السنة الانبيا والبيعة الواحدة القثولقية الرسولية ونقر بالمعمودية الواحدة لغفران الذنوب وننتظر قيامة الموتا وحشرهم وحياة العالم المستقبل امين

h) *Credo* de Gregorio Magno (El Escorial, ms. ár. 1623, IV, fol. 236ᵛ):

الله الواحد البدي وابو الكلمة الحية والحكمة القايمة والقدرة وخاصة بمثاله التام ابو الابن التام والابن الفرد والرب الواحد من الواحد اله العالم الممسك للكل والرافد لكل شي قايم وقوة كل خليقة مخلوقة الابن الحي الحقيقي من اب حقيقي غير مري من غير مري غير متغير من غير متغير غير مماتي من غير مماتي ازلي من ازلي والروح القدوس الواحد الكامل الحياة الكاملة للاحيا المقدسين ينبوع القدوسية المطهر ومفيد القدوسية ومعطيها الذي به يكون الله في جميع المومنين وعلى جميعهم والابن الذي به خلق الجميع ثالوثا كاملا وعزة وملكا سرمدا لا ينقسم ولا يتبعض وليس في الثالوث شي مخلوق ولا خادم ولا عبد ولا خاضع ولا عارض انشاوي او دخيل كشي لم يكن من قبل فكان او موخر مدخول فلم يفارق الاب الابن قط ولا فارق الابن الاب فقط ولا الروح القدس بل هو روح غير متبدل ولا مستحيل من ذلك الثالوث الدايم الازلي

i) *Credo* constantinopolitano (El Escorial, ms. ár. 1623, IV, fol. 236ᵛ):

نومن بالاه واحد الاب المقتدر على الكل خالق السما والارض باري جميع ما يرا وما لا يرا وبالواحد ربنا يسوع المسيح بن الله المولود فردا من الاب قبل جميع العالمين اله من الاه نور من نور اله صادق من اله صادق مولود لا مخلوق اموشيون للاب وتفسيره ذو الذات الواحدة مع الاب الذي به خلق كلما في السما وما في الارض الذي لاجلنا ولاجل سلامتنا نزل والتحم من الروح القدوس ومريم العذرا وصار انسانا عذب تحت يدي بيلاط البنطي وقبر وقام حيا في اليوم الثالث وصعد الى السما وجلس عن يمين الاب وياتي من هنالك مع العزة ليحكم على الاحيا والموتا الذي لايكون لملكه فنا بالروح القدوس المحيي المنبثق من الاب والابن المعبود مع الاب والابن المعظم معا الذي تكلم في الانبيا والبيعة الواحدة القثولقية الرسولية ونومن بمعمودية واحدة لغفران الذنوب وننتظر القيامة وحياة العالم الكاين امين

Referencias bibliográficas

A) Fuentes

BROU, Dom Louis y José VIVES, eds. (1959): *Antifonario visigótico mozárabe de la catedral de León*. Edición del texto, notas e índices por, Barcelona – Madrid: CSIC.

FEROTIN, Marius ed. (1904): *Le Liber ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*. Publié pour la première fois avec une introduction, une étude sur neuf calendriers mozárabes, etc., Paris: Librairie de Firmin-Didot et C^{ie}, 1904.

FEROTIN, Marius (1912): *Le Liber mozarabicvs sacramentorvm et les manuscrits*, Paris: Librairie de Firmin-Didot et C^{ie}.

IBN ḤAZM (1416 H./1996 EC): *al-Fiṣal fī l-milal wa-l-ahwāʾ wa-l-niḥal*, ed. Muḥammad Ibrāhīm Naṣr y ʿAbd al-Raḥmān ʿUmayrah, 4 vols., Beirut: Dār al-Jīl.

IBN KAṮIR (1336 H./1918 EC): *Qiṣaṣ al-anbiyāʾ*, ed. Fayṣal ʿĪsā al-Bābī l-Ḥalabī, El Cairo: Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabiyyah.

JANINI, José, ed. (1982): *Liber missarum de Toledo y libros místicos*, edición de, 2 tomos, Toledo: Instituto de Estudios Visigótico-mozárabes.

MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo (1966): *La colección canónica hispana. I: Estudio*, Madrid – Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto Enrique Flórez.

MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo (1986): *La colección canónica hispana. II,2: Colecciones derivadas*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto Enrique Flórez.

MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo y Félix RODRÍGUEZ (1992): *La colección canónica hispana. V: Concilios hispanos: segunda parte*, Madrid – Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto Enrique Flórez.

MIGNE, Jacques-Paul, ed. (1862): *Patrologiæ latinæ.* Tomus LXXXV: *Sæculum VII liturgia mozarabica secundum regulam Beati Isidori*, 2 vols., Paris: s.e.

MONFERRER-SALA ed. (2016): *Scripta Theologica Arabica Christiana. Andalusi Christian Arabic Fragments Preserved in Ms. 83 (al-Maktabah al-Malikiyyah, Rabat)*. Diplomatic edition, critical apparatus and indexes, Porto: Edições Húmus.

MONFERRER-SALA, Juan Pedro (2020): *Los cánones árabes de la iglesia andalusí. Al-Qānūn al-Muqaddas X. Ms. árabe 1623 de la Biblioteca de El Escorial*, Madrid: Sindéresis.

PENELAS, Mayte ed. (2001): *Kitāb Hurūšiyūš (Traducción árabe de las Historiae adversus paganos de Orosio)*, edición y estudio, Madrid: CSIC.

B) Estudios

ABU-HAIDAR, Jareer (1987): «A document of cultural symbiosis: Arabic MS. 1623 of The Escorial Library», *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, nº 2, pp. 223-235.

AILLET, Cyrille (2008): « Recherches sur le christianisme arabisé (IX^{e}-XII^{e} siècles). Les manuscrits hispaniques annotés en arabe », *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*. Estudios reunidos por C. Aillet, Mayte Penelas y Philippe Roisse, Madrid: Casa de Velázquez, pp. 91-134.

AILLET, Cyrille (2010): *Les mozárabes. Christianisme, islamisation et arabisation en Péninsule Ibérique (IX^{e}-XII^{e} siècle)*. Préface de Gabriel Martínez-Gros, Madrid: Casa de Velázquez.

AWAD, Najib George (2015): *Orthodoxy in Arabic Terms: A Study of Theodore Abu Qurrah's. Theology in Its Islamic Context*, Boston – Berlin: Walter de Gruyter.

BURMAN, Thomas E. (1994): *Religious Polemic and te Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050-1200*, Leiden – New York – Köln: E.J. Brill.

CORRIENTE, Federico (1992): *Árabe andalusí y lenguas romances*, Madrid: Mapfre.

CORRIENTE, Federico et al. (2011): *Aperçu grammatical du faisceau dialectal arabe andalou. Perspectives synchroniques, diachroniques et panchroniques*, Berlin – Boston: Walter de Gruyter.

DE ANDRÉS, Gregorio (1966): «Un valioso códice árabe de concilios españoles recuperado para El Escorial», *La Ciudad de Dios*, nº CLXXIX/4, pp. 681-695.

DÍAZ Y DÍAZ, Manuel Cecilio (1989): «Breves notas sobre los mozárabes de Toledo», *Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo. Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes (Toledo, 20-26 mayo 1985)*, 3 vols., Toledo: Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes, III, pp. 11-24.

DOMÍNGUEZ DEL VAL, Ursicino (1998-2002): *Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana*, 5 vols., Madrid: Fundación Universitaria Española, 1998-2002, vol. III.

ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana (2014): «La jurisdicción eclesiástica mozárabe a través de la Colección Canónica Hispana en árabe», *Von Mozarabern zu Mozarabismen*. *Zur Vielfalt kultureller Ordnungen auf der mittelalterlichen Iberischen Halbinsel*, ed. Matthias

Maser, Klaus Herbers, Michele C. Ferrari y Hartmut Bobzin, Münster: Aschendorff, pp. 131-144.

FRANK, Richard M. (1978): *Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Muʿtazila in the Classical Period*, Albany, NY: State University of New York.

GONZÁLVEZ RUIZ, Ramón (1985): «The Persistence of the Mozarabic Liturgy in Toledo after A.D. 1080», *Santiago, Saint-Denis and Saint Peter: The Reception of the Roman Liturgy in León-Castile in 1080*, ed. Bernard F. Reilly, New York: Fordham University Press, pp. 157-185.

GONZÁLVEZ RUIZ, Ramón (2007): «La obra de unificación litúrgica del Concilio IV de Toledo», *Hispania Gothorum. San Ildefonso y el Reino Visigodo de Toledo*, Toledo: Museo de Santa Cruz, pp. 269-284.

GRABOWSKY, Annette (2012): «Hispana Augustodunensis [Collectio]», *Diccionario General de Derecho Canónico*, eds. Francisco Javier Otaduy Guerín et al., 7 vols. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, IV, pp. 328-331.

JORGE ARAGONESES, M. (1957): «El primer credo epigráfico visigodo y otros restos coetáneos, descubiertos en Toledo», *Archivo Español de Arte*, nº 30, pp. 295-323.

KASSIS, Hanna E. (2000): «The Mozarabs», *The Literature of al-Andalus*, ed. María Rosa Menocal, Raymond P. Scheindlin y Michael Sells, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 415-434.

KASSIS, Hanna E. (1994): «Arabic-speaking Christians in Al-Andalus in an Age of Turmoil (fifth/eleventh century until a.h. 478/a.d. 1085)», *Al-Qanṭara*, nº XV, pp. 401-422.

KELLY, J.N.D. (2006): *Early Christian Creeds*, London – New York: Continuum (3.ª ed.).

KHALIL, Samir (1981): «Reseña de *Maqāmiʿ al-ṣulbān*, ed. A. Charfi», *Islamochristiana*, nº 6, pp. 242-254.

MONFERRER-SALA, Juan Pedro (1997): «Una traducción árabe del Símbolo niceno-constantinopolitano», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, nº 33, pp. 69-75.

MONFERRER-SALA, Juan Pedro (2018): «La producción textual en árabe de los cristianos arabizados andalusíes», *Los mozárabes. Historia, cultura y religión de los cristianos de al-Andalus*, Córdoba: Almuzara, pp. 289-307.

MONFERRER-SALA, J.P. (2021): «El 'texto arcaico' de los evangelios andalusíes y sus posteriores revisiones, notas de diacronía textual», *Al-Andalus-Magreb*, nº 28, pp. 1-13.

MONFERRER-SALA, Juan Pedro (2021): «Standardized theological Mozarabic vocabulary in *Kitāb Tathlīth al-Waḥdāniyyah*», *Mark of Toledo. Intellectual Context and Debates between Christians and Muslims in Early Thirteenth Century Iberia*, ed. Charles Burnett y Pedro Mantas-España, Córdoba: UCOPress – The Warburg Institute, pp. 197-211.

MONFERRER-SALA, Juan Pedro (2021): «Traductores bilingües latino-árabes andalusíes: textos y contextos», *Cuadernos del Cemyr*, nº 29, pp. 67-85.

MONFERRER-SALA, Juan Pedro (2023): «Monjes y monasterios en al-Andalus: entre la disidencia, la colaboración y la herejía», *El monacato cristiano en la España musulmana*, Aguilar de Campoo (Palencia): Fundación Santa María la Real, pp. 75-97.

POTTHAST, Daniel (2013): *Christen und Muslime im Andalus. Andalusische Christen und ihre Literatur nach religionspolemischen Texten des zehnten bis zwölften Jahrhunderts*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

PRADO, Germán (1926): *Textos inéditos de la liturgia mozárabe. Rito solemne de la iniciación cristiana, Consagración de las iglesias, Unción de los enfermos*, Madrid: Centro de Estudios Históricos.

RUBIO SADIA, Juan Pablo (2004), «La introducción del rito romano en la Iglesia de Toledo. El papel de las órdenes religiosas a través de las fuentes litúrgicas», *Toletana*, nº 10, pp. 151-177.

RUBIO SADIA, Juan Pablo (2018), «Los mozárabes frente al rito romano: balance historiográfico de una relación polémica», *Espacio, tiempo y forma. Serie III: Historia medieval*, nº 31, pp. 619-640.

SERRANO RUANO, Delfina (1991): «Dos fetuas sobre la expulsión de los mozárabes al Magreb en 1126», *Anaquel de estudios árabes*, nº 2, pp. 163-182.

SIMONET, Francisco Javier (1897-1903): *Historia de los mozárabes de España, deducida de los mejores y más auténticos testimonios de los escritores cristianos y árabes*, Madrid: Real Academia de la Historia.

SOTO RÁBANOS, José María (1991): «Introducción del rito romano en los reinos de España. Argumentos del papa Gregorio VII», *Studi Gregoriani*, nº 14, pp. 161-174.

TORRES BALBÁS, Leopoldo (1985): *Ciudades hispano-musulmanas*. Introducción y conclusión por Henri Terrase, Madrid: Dirección General de Relaciones Culturales – Instituto Hispano-Árabe de Cultura.

VAN KONINSVELD, Pieter Sj. (1991): «La literatura cristiano-árabe de la España medieval y el significado de la transmisión textual en árabe de la "Collectio conciliorum"», *Concilio de Toledo III. XIV Centenario, 589-1989. Actas del Congreso Internacional, 10-14 de mayo 1989*, Toledo: Arzobispado de Toledo, pp. 695-710.

C) Documentos disponibles en internet

https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.1341
http://hesperia.ucm.es/consulta_aehtam/Ilustraciones.php?filtrar=&valor=&id=3102

LA ENSEÑANZA DE LAS LOCUCIONES DEL ÁRABE ESTÁNDAR MODERNO DESDE UN ENFOQUE TRADUCTÓLOGICO

THE TEACHING OF MODERN STANDARD ARABIC IDIOMS FROM A TRANSLATION APPROACH

العبارات المسكوكة في تعليم اللغة العربية الفصحى الحديثة من منظور علم الترجمة

Abdelmajid Amehdar*
Hassan II University of Casablanca (Marruecos)

Recibido: 05/12/2023 **Aceptado**: 20/05/2024

BIBLID [1133-8571] 31 (2024) 66-84

Resumen: En este artículo, se abordan cuestiones relacionadas con la enseñanza de las locuciones del árabe estándar moderno en contextos multilingües, tomando como caso los centros docentes franceses en Marruecos. En ese marco, se estudiarán las distintas taxonomías que se han desarrollado en este campo para saber qué tipo de locución se debe llevar al aula. Al mismo tiempo, veremos cómo seleccionarlas y presentarlas antes de memorizarlas y reproducirlas más tarde. A continuación, se analizarán algunos errores comunes, teniendo en cuenta los rasgos particulares de estas unidades léxicas y las dificultades que retrasan su adquisición. De ahí la necesidad de examinar este tema desde un enfoque traductológico, basándose en las teorías sobre el aprendizaje de segundas lenguas. Este procedimiento nos permitirá saber cómo aprenderlas de forma práctica y contextualizada en consonancia con los aspectos funcionales, gramaticales y culturales. Esto se consigue mediante actividades de identificación, comprensión, memorización y reutilización.
Palabras clave: Árabe estándar moderno. Locuciones. Taxonomías. Errores. Actividades. Lengua objeto.

Abstract: This article discusses the issues related to the teaching of Standard Arabic idioms in multilingual contexts, taking as a case the French schools in Morocco. In this framework, the different taxonomies that have been developed in this field will be studied to know what type of idioms should be brought to the classroom. Then, we will see how to select and present them before memorizing and reusing them. Next, some common errors will be analyzed, taking into account the particular features of these lexical units and the difficulties that delay their learning. Hence, we will need to examine this issue from a translation approach, based on the theories of the teaching of second languages. This procedure will allow us to know how to learn them in a practical and contextualized way in line with the functional, grammatical and cultural aspects. This is achieved through identification, understanding, memorization and reuse activities.
Keywords: Modern Standard Arabic. Idioms. Taxonomies. Errors. Activities. Target language.

ملخص: يتناول هذا المقال القضايا المتعلقة بتدريس العبارات المسكوكة الخاصة بالعربية الفصحى المعاصرة في مدارس البعثات الفرنسية بالمغرب التي تتسم بظاهرة التعدد اللغوي. وفي هذا السياق، سنقوم بدراسة التصنيفات المختلفة التي تم تقديمها في هذا المجال لمعرفة نوع التعابير التي يجب تناولها في الفصل الدراسي. وفي الوقت نفسه سنرى كيفية اختيارها وتقديمها قبل حفظها وإعادة استخدامها لاحقًا من طرف المتلقي. ثم بعد ذلك، سنقوم بتحليل بعض الأخطاء الشائعة الناجمة عن سوء استعمالها، مع الأخذ بعين الاعتبار السمات الخاصة بهذه العبارات الاصطلاحية والصعوبات التي تؤخر اكتسابها. ومن هنا ضرورة دراسة هذه المسألة من منظور علم الترجمة، استنادا إلى نظريات ومناهج تعليم اللغة الثانية. وفي هذا الإطار، سوف نتعرف على كيفية تعلمها بطريقة عملية من الناحية الوظيفية والنحوية والثقافية مع مراعاة السياق الذي قيلت فيه. وسيتم تحقيق ذلك من خلال أنشطة قادرة على تحديدها وفهمها وحفظها قبل إعادة استعمالها.
كلمات رئيسية: عربية فصحى حديثة، تعابير مسكوكة، تصنيفات، أخطاء، أنشطة، اللغة الهدف.

* Email: aamehdar@yahoo.es ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1667-4811

1. Introducción[1]

De la Agencia para la Enseñanza Francesa en el Extranjero (AEFE), dependen 42 centros docentes franceses ubicados en Marruecos, donde estudian más de 48 000 alumnos que aprenden el árabe como L1, L2 o L3; el 70% de ellos son marroquíes. Estas escuelas proporcionan a los aprendices un entorno didáctico y multicultural paradójico: por una parte, facilita el aprendizaje de las lenguas que les son familiares como el francés[2]; y por otra les dificulta el estudio de otros idiomas no afines, como es el caso del árabe. De hecho, la enseñanza de esta lengua semítica se enmarca dentro de los nuevos programas[3] de la lengua árabe en el sistema educativo francés, cuyos objetivos son capacitar a los alumnos para cursar los niveles A1, A2, B1, B2 y C1 del *Marco Común Europeo de Referencia* (MCER). Para ello, se le dedica dos y cinco horas semanales, además de dos horas de Historia y Geografía en árabe. En este contexto, las directrices suelen ser comunes a todos los institutos, aunque cada uno de ellos tiene su propio currículo.

El Centro de Estudios Árabes (CEA) de la AEFE en Rabat se encarga normalmente de la elaboración de libros y plataformas digitales para la enseñanza del árabe[4], en todos los niveles. En este marco, esta lengua plantea varias dificultades a los escolares, siendo la asimilación de las unidades fraseológicas una de las importantes. Por tanto, hemos establecido para este trabajo el objetivo de analizar cualitativamente las locuciones que aparecen en los manuales más utilizados en las escuelas francesas de Casablanca conforme a los programas curriculares (Amehdar 2023: 159-187).

En este contexto, conviene mencionar que últimamente, se han realizado varios estudios[5] sobre las locuciones árabes a pesar del uso de distintos términos para hacer referencia a estas combinaciones de significado preciso, aunque todavía faltan obras lexicográficas de gran envergadura que incluyan todo tipo de expresiones con ejemplos contextualizados en árabe estándar moderno. En lo que respecta a los diccionarios monolingües especializados, resulta oportuno señalar que en los últimos años han salido a la luz muy buenas obras, tanto digitales como en papel[6]. En relación con eso, se han elaborado importantes diccionarios bilingües del árabe al inglés[7].

En cuanto a la enseñanza de las locuciones, es bien sabido que el estado actual de la lingüística aplicada al árabe aún no ofrece soluciones inmediatas a las dificultades que supone el aprendizaje

(1) Todas las traducciones y las aclaraciones son propias del autor, salvo si se indica lo contrario. Al hacerlo, procuraremos, en la medida de lo posible, dar los equivalentes franceses y españoles de las locuciones seleccionadas.

(2) Se trata de alumnos que tienen un buen nivel de francés a causa de que sus padres son franceses o afrancesados.

(3) BOE (2015) : Les Programmes de l'enseignement de la langue arabe dans les établissements scolaires français. [En línea]. Disponible en: https://langue-arabe.fr/les-programmes-de-l'enseignement-de-la-langue-arabe-dans-les-etablissements-scolaires-francais [Consultado el 02/05/2024].

(4) CEA (2018) : L'enseignement de l'arabe dans les établissements français au Maroc, en lien avec le CECRL. [En línea]. Disponible en: https://www.cea.ac.ma/etablissement/infos-pratiques/enseigner-l'-arabe-dans-un-établissement-français [Consultado el 02/05/2024].

(5) Aquí se destacan los estudios de Al-Qāsimī (1980), Ḥusām Ad-dīn (1995), Ṣīnī Maḥmūd (1996), Mujtār 'Umar (1998), Kāmil Fāyid (2003), Abū Zalāl (2007), Fatḥī Yūsuf (2012), Abdou (2012), Shaban Mohammad Salem, (2014), Sammer Rayyan (2014), Jamal-Aldin y Hammadi (2021), entre otros.

(6) Nos remitimos a los trabajos de Abū Saʿd, Aḥmad (1987), Ṣīnī Maḥmūd et al. (1996), Muḥammad Dāwūd (2003-2014), Kāmil Fāyid (2007), etc.

(7) Aquí nos referimos a los diccionarios de Mazhar (1949) y el de Mcloughlin (1988).

de este tipo de unidades fraseológicas, pese al crecimiento de los estudios realizados sobre este tema. Por otra parte, los actuales manuales no incluyen suficientes tareas para trabajarlas de forma práctica y contextualizada. Se plantean entonces varias preguntas cuyas respuestas exigen al docente adoptar una metodología innovadora para llevar a cabo esta tarea básica: ¿qué grado de importancia tienen las locuciones en el aula de árabe?, ¿qué tipo de locuciones hay que enseñar?, ¿cómo seleccionarlas?, ¿cuándo y cómo presentarlas? y ¿qué tipo de actividades se deben realizar?

Este artículo pretende contestar estas preguntas, fundamentándose en las teorías vinculadas a la adquisición de segundas lenguas. Para ello, veremos primero las peculiaridades de las locuciones árabes y la posibilidad de enseñarlas en relación con su función comunicativa antes de poner de relieve algunas taxonomías establecidas al respecto, lo cual nos permitirá saber cuáles son las unidades léxicas que podemos introducir en clase después de diagnosticar la naturaleza de los errores que se comenten frecuentemente en este caso particular. A continuación, examinaremos los factores a tener en cuenta para aprender eficazmente estas parcelas del léxico árabe. Al final, se harán algunas propuestas concretas y detalladas en este sentido.

2. ¿Qué son *al-ʿibārāt al-maskūka* o las locuciones?

Las locuciones idiomáticas o *al-ʿibārāt al-maskūka*[8] (التعابير المسكوكة) son expresiones fijas que contienen un significado que no se deduce de las palabras que la componen, puesto que muchas de ellas tienen un sentido figurado. Se trata de estructuras forjadas por el hábito para sintetizar una idea expresada por personas que hablan la misma lengua. Según Ḥusām Ad-dīn (1985: 382), es una «expresión característica de un idioma, especialmente destacada por la fijación, constituida por dos o más palabras que han traspuesto su significado literal por otro diferente, acordado por una comunidad de habla lingüística»[9]. De acuerdo con Abū Saʿd (1987: 5), estas se refieren a «cada expresión que consta de dos o más palabras totalmente organizadas conforme a las reglas gramaticales, pero que al final conlleva un significado que difiere del sentido de las palabras que lo forman»[10]. Básicamente, en árabe existe una gran variedad de locuciones que provienen de las costumbres o hábitos, lo que sirve para aprender los contenidos lingüísticos y culturales de la lengua meta de forma integradora[11], haciendo énfasis en el desarrollo de la competencia sociolingüística como parte integrante de la competencia comunicativa.

(8) Hemos optado por el término *al-ʿibārāt al-maskūka* (lit. expresiones acuñadas) para referirse a las locuciones árabes porque refleja profundamente la dimensión exacta del fenómeno de la fijación lingüística, aunque la terminología más utilizada es *at-taʿābīr al-iṣṭilāḥiyya* (expresiones idiomáticas) que son frases y dichos que emplean imágenes, historias y referencias culturales para explicar una idea. Además, creemos que este concepto es el equivalente total del término francés *Les expressions figées* (lit. expresiones fijas) que se utilizar para designar aquellas construcciones de dos o más palabras que actúan como una unidad gramatical, bajo un único significado.

(9) Texto original en árabe: «نمط تعبيري خاص بلغة ما، يتميز بالثبات، ويتكون من كلمتينَ أو أكثر، تحولت عن معناها الحرفي، إلى معنى مغاير، اصطلحت عليه الجماعة اللغوية».

(10) Texto original en árabe : «كل عبارة تتألف من لفظين أو أكثر، وتنظم معا في الوضع الذي يقتضيه علم النحو، ولكنها في النهاية تؤدي إلى دلالة، تختلف عما يقتضيه ظاهر التركيب».

(11) A este respecto, consideramos que es oportuno adoptar un método de enseñanza de las locuciones que vincule los diferentes contenidos que ofrecen los manuales de árabe (funciones comunicativas, aspectos gramaticales, léxicos y culturales). El objetivo es evitar la presentación de este tipo de unidades fraseológicas de forma aislada. Para más información sobre este tema véase Penadés Martínez (2015).

Cabe señalar que los autores árabes modernos suelen utilizar tres conceptos para referirse a las locuciones. Así pues, Mubārak (1934) usa el término التعابير الأدبية (expresiones literarias), mientras que Shalan (2010) opta por العبارات المسكوكة (lit. expresiones acuñadas). En contrapartida, Al-Qāsimī, (1980), Ḥusām Ad-dīn (1995), Kāmil Fāyid (2003) y Ṣīnī Maḥmūd (1996) emplean التعابير الإصطلاحية (expresiones idiomáticas) para referirse a estas combinaciones fijas. Además de estas diferencias terminológicas, creemos que el término *al-ʿibārāt al-maskūka* o *at-taʿābīr al-maskūka* es el más idóneo en relación con los demás porque refleja la noción del concepto de la fijación léxica que es un rasgo propio de las locuciones. En cambio, *at-taʿābīr al-iṣṭilāḥiyya* (expresiones idiomáticas) es un término más general que abarca los modismos, las frases y dichos que emplean imágenes, historias y referencias culturales para explicar una idea. Ahora, vamos a ver las singularidades especiales de estas unidades pluriverbales.

3. Características de las locuciones árabes

La inmensa mayoría de los investigadores coinciden en que las locuciones árabes se caracterizan por su alto grado de idiomaticidad y su inmutabilidad formal (ʿIwaḍ Ibrāhīm Ḥusayn 2020: 330). Estas expresiones estereotipadas, consideradas como unidades compuestas, se distinguen por su carácter "pluriléxico" y presentan una serie de restricciones formales. Los componentes de estos sintagmas estables no son permutables ni sufren variaciones estructurales mediante la inserción de nuevas categorías gramaticales, aunque en algunos casos, uno de sus elementos puede ser reemplazado por otro equivalente: "بين ليلة (عشية) وضحاها / Du jour au lendemain (de la noche a la mañana)". Por norma general, sus elementos constitutivos no pueden sustituirse por otros ni admiten el cambio de orden. De esta manera, las locuciones árabes no permiten la omisión ni la adición.

Otra peculiaridad de las locuciones es que son elementos oracionales, es decir, que no constituyen una oración por sí solas como los refranes y las fórmulas rutinarias. Por regla general, las locuciones árabes no presentan la fijación formal y semántica de forma absoluta sino, de modo gradual o relativo. Estas son las razones por las que estas unidades complejas plantean problemas de comprensión a muchos aprendices del árabe. Corpas Pastor (1996: 88) define estos sintagmas estables como «unidades fraseológicas del sistema de la lengua con los rasgos distintivos siguientes: fijación interna, unidad de significado y fijación externa pasemática. Estas unidades no constituyen enunciados completos y, generalmente, funcionan como elementos oracionales.» En esta misma línea, Abū Zalāl (2007: 81-87) considera que estas expresiones fijas están formadas por una palabra o más y suelen ser más opacas. Además, presentan cierta variación en sus componentes. En este marco, estas unidades fraseológicas no admiten variación de la sintaxis libre y presentan diferentes tipos de irregularidades sintácticas: "على قدم المساواة / Sur un pied d'égalité (en pie de igualdad)", "قاب قوسين أو أدنى / Plus proche de (muy cerca de)", "عن بكرة أبيهم / Tout le monde sans exception (todos sin excepción)", etc.

Su significado sobreviene a través de una metáfora u otros recursos estilísticos como la metonimia, la hipérbole y la sinécdoque. Por eso, los alumnos tienen que ir más allá del sentido literal para buscar el significado figurado del sintagma. En todo caso, estas construcciones fijas adquieren su significación al combinar los elementos que las componen en su totalidad. En vista de ello, se puede afirmar que las locuciones árabes se destacan por su estabilidad sintáctico-semántica y su función connotativa. Estos aspectos se ponen de manifiesto en las líneas que

siguen a continuación, al hablar de la importancia que tienen estas construcciones fijas desde un punto de vista pedagógico.

4. ¿Por qué enseñar las locuciones en el aula de árabe?

Es harto sabido que las locuciones no reciben la intención que se merecen en el aula de árabe, aunque son elementos relevantes en la adquisición de la lengua árabe (Amehdar 2020: 55-57). Desde un punto de vista práctico, es forzoso enseñarlas de forma sistemática por sus valores lingüísticos y culturales. Efectivamente, el aprendizaje de este tipo de unidades fraseológicas brinda la oportunidad de expresarse con fluidez y espontaneidad, fomentando así la interacción entre el alumnado. Por otro lado, su uso permite manipular el lenguaje sin usar palabras ofensivas (eufemismo), además de dar más viveza y expresividad al discurso. Es menester dominarlas a la perfección para identificar e interpretar fácilmente las implicaciones presentes en los intercambios dialógicos.

Estas combinaciones fijas forman parte integrante del vocabulario básico para expresarse e informarse clara y correctamente sobre temas actuales en árabe estándar moderno, tomando en consideración las especificidades de las diferentes situaciones comunicativas. Por lo tanto, pensamos que vale la pena aprovechar los conocimientos previos de idiomas de los alumnos para entenderlas antes de memorizarlas. Todo ello, sin olvidar los valores culturales que éstas encierran (Núñez-Román 2015: 159). En este marco, muchas unidades léxicas del árabe incluyen contenidos históricos, culturales y literarios. De ahí la utilidad de contar con el contexto sociocultural para comprender verdaderamente su significado, lo cual puede mejorar la competencia comunicativa del aprendiz, de forma satisfactoria.

De acuerdo con este planteamiento, el alumno debe enfrentarse al reto de adquirir simultáneamente las locuciones en sus dimensiones lingüísticas y culturales. Tal enfoque, podría ser una fuente importante de motivación y crecimiento. Desde otra perspectiva, el alto grado de idiomaticidad que presentan algunas unidades léxicas puede obstaculizar el proceso de enseñanza -aprendizaje. A tal fin, es imprescindible aprenderlas en contextos apropiados (Olimpio de Oliveira Silva 2006).

5. ¿Qué tipo de locuciones debemos enseñar?

Dentro de los estudios fraseológicos sobre el árabe, se han propuesto últimamente muchas clasificaciones de las locuciones en categorías distintas, dividiéndolas en grupos taxonómicos según sus funciones sintácticas oracionales. A nuestro parecer, estas taxonomías (véase tabla 1) tienen una vertiente didáctica que les da más importancia en el ámbito de la enseñanza del árabe como L2, al utilizar contenidos morfosintácticos, léxico-semánticos y pragmáticos que inciden en el desarrollo de la competencia lingüística y comunicativa de los estudiantes. En lo referente a la clasificación de las locuciones árabes, existen varios modelos basados en criterios formales y semánticos, como veremos más adelante.

5.1. Taxonomías de las locuciones árabes

En árabe, existen varios tipos de locuciones según la función gramatical que desempeñan dentro de la oración. Así, se han establecido distintos niveles taxonómicos para clasificarlas. En este punto, se describen las distintas clases de locuciones árabes y sus equivalentes en francés y español según sus particularidades morfológicas, sintácticas y semánticas:

Taxonomías		Ejemplos en árabe y sus equivalentes en francés y español
Clasificación taxonómica de Al- Qāsimī (1980: 22)		
1. Expresiones verbales		"أطلق ساقيه للريح / Prendre la fuite (escaparse, huir)"
2. Expresiones nominales		"رهن الإشارة / Être à disposition (estar a disposición)"
3. Expresiones prepositivas		"على الفور / À l'instant (al instante)"
Clasificación taxonómica de Mujtār 'Umar (1998: 134-135)		
1. Expresiones libres		"واجه الظروف / Faire face aux circonstances (enfrentar las circunstancias)"
2. Expresiones ordinarias		"تحية طيبة / Salutations (Saludos)"
Clasificación taxonómica de Kāmil Fāyid (2003: 898-902)		
1. Sintagma adjetival		"سليط اللسان / Avoir une langue de vipère (tener una lengua viperina)"
2. Nombre + Adjetivo		"العملة الصعبة / Devises fortes (divisas fuertes)"
3. Verbo + Nombre		"قدم الشكر / Adresser des remerciements (dar las gracias)"
4. Nombre + Nombre		"صباح مساء / Jour et nuit (día y noche)"
6. Sintagma preposicional		"في مواعيد غير منتظمة / À contretemps (a destiempo)"
Clasificación taxonómica de Shaban Mohammad Salem (2014: 125)		
1. Loc. nominales		"كفكفة الدموع / Être le mur des lamentations (ser un paño de lágrimas)"
2. Loc. adjetivas		"ذو قلب جسور / Avoir du poil au menton (de pelo en pecho)"
3. Loc. adverbiales		"من وراء ستار / En cachette (de tapadillo)"
4. Loc. verbales		" تدخل فيما لا يعنيه / Se mêler des affaires des autres (meterse en camisa de once varas)"
5. Loc. prepositivas		"بفضل / Grace à (gracias a)"
6. Loc. conjuntivas		"كما لو / Comme si (como si)"
7. Loc. clausales		"تأتي الرياح بما لا تشتهي السفن / Mauvais vent n'annonce rien de bon (salirle a alguien el tiro por la culata)"
Clasificación taxonómica de Sammer Rayyan (2014: 96-105)		
1. Loc. adjetivas	Adjetivo + Sustantivo	"عديم الوفاء / Infidèle (infiel)"
	Nombre + Preposición + Nombre	"التنابز بالألقاب / Donner des surnoms, insulter (uso de apodos e insultos)"
	Estructuras estereotipadas	"واضح وضوح الشمس / Clair comme de l'eau de roche (tan claro como el día)"
2. Loc. adverbiales	Modo	"وجها لوجه / Face à face (cara a cara)"
	Cantidad	"جحافل من / Des hordes de (hordas de, un montón de)"
	Tiempo	"في لَمْحَةِ الْبَرْقِ / En un clin d'oeil (en un abrir y cerrar de ojos)"
	Lugar	" في الجِهَةِ الْمُقَابِلَةِ / De l'autre côté (del otro lado)"
3. Loc. verbales	Loc. verbal x 2	"يأكل الغلة ويسب الملة / Scier la branche sur laquelle on est assis (muerde la mano que le da de comer)"
	Verbo + Pronombre	"باغتها / Il l'a surpris (la sorprendió)"
	Verbo + Preposición + Pronombre	"فاز بها بسهولة / Il a gagné facilement [le match] (ganó fácilmente [el partido])"
	Verbo + Sintagma preposicional	" ينم عن سوء نية / Fait preuve de mauvaise foi (revela mala fe)"
4. Loc. clausales		"اقشعر بدنه / Il lui a donné des frissons (tiene la piel de gallina, los vellos de punta…)"
5. Loc. preposicionales		" على الرغم من ذلك / Malgré cela (a pesar de ello)"
6. Loc. conjuntivas		"ومن أجل ذلك / À cette fin (y para eso)"

Tabla 1: Principales taxonomías de las locuciones del árabe y sus equivalentes en francés y español (elaboración propia).

Como se puede ver en el cuadro anterior, la primera clasificación de las locuciones llamadas expresiones idiomáticas (التعابير الاصطلاحية) es propia de Al-Qāsimī (1980: 22), quien distingue entre las expresiones verbales, nominales y prepositivas, fundamentándose en el análisis de la estructura interna de las unidades fraseológicas. Unos años más tarde, esta categorización simple le sirvió a Ṣīnī (1996) como punto de partida para elaborar el primer diccionario de modismos del árabe. En particular, y vistas desde una perspectiva contextual, Muḫtār ʿUmar (1998: 134-135) las divide en expresiones libres y ordinarias. Tal como lo hizo notar Shaban Mohammad Salem (2014: 81-82), las primeras son «palabras que se unen a otras de una forma indeterminada», mientras que las segundas son «expresiones cuyos componentes se repiten frecuentemente y en las que un elemento no puede ser sustituido por otro. Son equivalentes a los enunciados fraseológicos.»

Por otro lado, Kāmil Fāyid (2003: 898-902) las clasificó en tres grupos en concordancia con el criterio sintáctico, estilístico y semántico. Por último, Shaban Mohammad Salem (2014: 125) y Sammer Rayyan (2014: 96-105) hicieron una clasificación de las locuciones árabes, tomando como base la taxonomía de Corpas Pastor (1996: 270) que es la más completa de cuantas hasta ahora se han publicado. En el marco de esta categoría, se distinguen varias clases de locuciones según su funcionamiento gramatical: verbales, nominales, adverbiales, adjetivas, preposicionales, conjuntivas y causales(12) (ver tabla 1).

De todo lo mencionado anteriormente, se deduce que el estudio de las locuciones del árabe no ha realizado avances tangibles, aunque se han establecido distintas clasificaciones a partir de sus elementos constituyentes. Asimismo, hasta la fecha aún no se ha elaborado un manual destinado a los alumnos de los centros docentes franceses en Marruecos que recoja las locuciones pertinentes para facilitar su aprendizaje. Tampoco, se ha confeccionado un diccionario bilingüe árabe-francés que pueda fomentar la adquisición de este tipo de unidades léxicas. De este modo, la ausencia de criterios teóricos, así como de materiales especializados ha mermado su potencial didáctico. Esta tardanza es prueba de la imperiosa necesidad de profundizar en la didáctica de la fraseología para idear un modelo metodológico que facilite su efectiva implementación en todos los niveles.

5.2. ¿En qué variedad hay que enseñarlas?

Normalmente, la ausencia de equivalencia entre el sentido figurado de una locución en su sentido connotativo y la suma del significado literal de sus componentes incrementa el riesgo de incomprensión e incoherencia. De ser así, los alumnos están invitados a dominar perfectamente las estructuras que tienen una significación que va más allá de la interpretación literal para que puedan producirlas espontáneamente en sus intercambios comunicativos, tal como lo indican los siguientes ejemplos: "من أجل سواد عيون (lit. por la negrura de los ojos de, hacer un favor a [alguien] sin interés)", "أطلق ساقيه للريح (lit. soltar [alguien] sus pies al viento, huir, escaparse, ir corriendo)", "مسك بزمام الأمور (lit. mantener el control de las cosas, coger (o agarrar) el toro por los cuernos o por las astas)", etc.

La identificación semántica entre las partes y el todo puede facilitar la asimilación y la memorización de estas expresiones (Forment Fernández 1997: 341), siempre que estén elaboradas en árabe estándar moderno, y no en árabe clásico. Prueba de ello son las siguientes locuciones adverbiales: "شيئا فشيئا / Peu à peu (poco a poco)", "عن ظهر قلب / Par cœur (de memoria)", " مكتوف

(12) Por lo general, las expresiones causales suelen ser caracterizadas como aquellas que expresan la causa, razón o motivo de la oración principal, vinculándose a ellas un listado más o menos extenso de nexos لأن (porque), بما أن (puesto que), حيث أن (ya que), etc.

اليدين / Les bras croisés (de brazos cruzados)", etc. En tal caso, se puede hacer caso omiso de las locuciones propias del árabe clásico cuyos aspectos culturales resultan difíciles de identificar, además de plantear problemas de comprensión. Algunos ejemplos que corresponden a estos usos son: "عن بكرة أبيهم / (lit. en la camella de su padre, en grupos, todos sin excepción)", "بقضّهم وقضيضهم (lit. mayores y menores, todos)", "بعد خراب البصرة (lit. después de la destrucción de Basora, a toro pasado[13])", "اكفهر وجهه (lit. su rostro se oscureció, su rostro se ensombreció)", etc.

De forma especial, cabe indicar que al profesor le incumbe la tarea de explicar a los alumnos que algunos refranes del árabe clásico han dejado de ser así para ser considerados como locuciones proverbiales[14] propias del árabe estándar moderno. Veamos algunos ejemplos ilustrativos: "رجع/عاد بخفي حنين (lit. volvió con las pantuflas de Ḥunayn[15], volvió con las manos vacías, desengañado, fracasar)", "سبق السيف العدل (lit. la espada se adelantó al reproche, ya es demasiado tarde)", " جنت على أهلها براقش (lit. Barāqiš[16] ha infligido un mal a sus dueños, se refiere a quien lleva a cabo una acción que inexorablemente ha de perjudicar a los suyos)" cuyo equivalente en francés sería *Les mouchards finissent dans les fossés* (lit. los soplones terminan en zanjas, a los soplones se les da su merecido), etc. Llegado a este punto, primero se debe explicar el origen de estas expresiones idiomáticas antes de considerar su verdadero significad. En este momento, sin embargo, se plantea la pregunta de cómo recopilarlas e introducirlas en las clases.

5.2. ¿Cómo seleccionarlas y presentarlas?

Para introducirlas de forma comprensible y eficaz es conveniente hacer una clasificación eficiente de las mismas en función de su significado (*cf*. apéndice: 2 y 3). Esta opción permite al profesor explicar su contenido antes de poner de relieve las propiedades combinatorias de cada una de ellas, una vez que los aprendices estén preparados para buscar sus equivalentes en otras lenguas (*cf*. apéndice: 1, 4 y 6). Estos pueden tener una equivalencia total, parcial, aparente o nula (Boughaba 2017). En el primer caso, las locuciones árabes plenas son fáciles de aprender y cualquiera puede practicarlas porque coinciden con sus equivalentes franceses a nivel semántico, morfológico, sintáctico y pragmático: " بأي ثمن/ À n'importe quel prix (a cualquier precio)", "يستحق العناء / Il vaut la

(13) La expresión procede del mundo taurino: «Después de haber perdido o dejado pasar la oportunidad» RAE.

(14) «La locución proverbial es considerada una paremia en tanto en cuanto posee carácter de enunciado sentencioso. De origen anónimo y uso popular, presenta una estructura oracional, «cuyo núcleo verbal es conjugable en cuanto a tiempo, persona, modo y aspecto» (Corpas Pastor 1996: 140).

(15) Hace referencia a la historia de un zapatero llamado Ḥunayn (SS. XI-XII) cuya síntesis es la siguiente:
Un beduino comerciante que pasaba por la ciudad de al-Ḥira (Irak) entró un día en la zapatería de Ḥunayn para comprar unas pantuflas. Después de fastidiarle mucho a Ḥunayn y no comprar nada, el beduino emprendió su camino de vuelta a su pueblo natal sin calzarse las pantuflas. Entonces, Ḥunayn decidió vengarse de él valiéndose de un ardid. Por eso, salió al camino antes del beduino y llevó con él el par de pantuflas. Así pues, colocó una en un punto del camino y otra en otro punto de manera que las dos pantuflas quedaron distanciadas suficientemente. Pasados unos minutos, llegó el beduino con su camello y encontró la primera pantufla. Quiso llevarla, pero pensó que no valía nada sin la segunda. Entonces, decidió dejarla y seguir caminando. Sin embargo, poco después encontró la segunda pantufla. La recogió y volvió a buscar la primera, dejando su camello pastando. Cuando volvió, no encontró nada porque Ḥunayn ya se había apoderado del camello y la mercancía. El beduino que lo ha perdido todo llega a su pueblo con las pantuflas de Ḥunayn. De ahí nace esta expresión proverbial que indica que una persona ha sido engañada por defraudadores. Sobre este último punto, resulta oportuno subrayar que esta expresión sirve, también, para expresar la decepción. (Traducción nuestra)

(16) Es el nombre de una perra criada por unos beduinos cuyo clan fue atacado un día por sus enemigos, lo que les obligó a esconderse en un lugar secreto. Pero, la perra Barāqiš no podía mantener la boca cerrada y empezó a ladrar. Enseguida, los refugiados fueron descubiertos y aniquilados. (Traducción nuestra)

peine (merece la pena)", "أدار الظهر / Tourner le dos (dar la espalda)", "بين الحياة والموت / Entre la vie et la mort (entre la vida v la muerte)". "فتح فمه / Ouvir la bouche (abrir la boca, revelar un secreto)", "يلعب بالنار / Il joue avec le feu (juega con fuego)", etc. En algunos casos, las locuciones absolutas en árabe estándar moderno son traducciones literales del francés o del inglés (véase tabla 2).

A nuestro entender, la existencia de un gran número de fraseologismos comunes entre las lenguas neolatinas y el árabe estándar moderno es especialmente ventajoso para el aprendiz que asimila rápidamente las unidades que tienen las mismas relaciones morfosintácticas, los conceptos parecidos y los elementos connotativos idénticos. A esta situación favorable se puede añadir el hecho de que estos casos de coincidencia semántico-pragmática total gozan de alto grado de aceptabilidad conceptual y contextual (Hussein Mohamed Elshazly 2017: 93), tanto en la lengua objeto como en la L1 de los alumnos, por compartir una visión común del mundo en consonancia con determinados aspectos de la vida. Todo ello sin olvidar que la mayoría de estas locuciones llamadas "universales" han sido traducidas directamente de las lenguas europeas:

Inglés	Francés	Español	Portugués	Árabe
Broken record	Disque rouillé	Disco rayado	Disco riscado	أسطوانة مشروخة
Saw the light	Voir la lumière	Ver la luz	Ver a luz	رأى النور
Fifth column	Cinquième colonne	Quinta columna	Quinta-coluna	الطابور الخامس
Stroke of a pen	D'un trait de plume	De un plumazo	De uma penada	بجرة قلم
Red line	Ligne rouge	Línea roja	Linha vermelha	خط أحمر
Green zone	Zone verte	Zona verde	Zona verde	المنطقة الخضراء
Return to the fold	Rentrer au bercail	Volver al redil	Voltar ao baralho	عاد إلى الحظيرة
Take the Helm	Prendre la barre	Manejar el timón	Pegar no leme	يدير الدفة
Herd mentality	Mentalité de troupeau	Mentalidad de Rebaño	Mentalidade de rebanho	عقلية القطيع
Broken heart	Cœur brisé	Corazón roto	Coração partido	مكسور القلب

Tabla 2: Algunas locuciones del árabe y sus equivalentes en francés, español, portugués e inglés (elaboración propia).

Interesa destacar que este paralelismo fraseológico podría mejorar el aprendizaje de las unidades léxicas de la lengua árabe. En esas circunstancias, se puede hablar de locuciones universales o internacionalismos que pueden fomentar la comprensión de lo que se lee. En lo tocante a las unidades léxicas que tienen una equivalencia parcial en francés, estas se refieren a los casos que presentan ciertas discrepancias a nivel del significado, la variedad distintiva y la falta de valores expresivos (Corpas Pastor 1996: 171), lo que implica la pérdida de ciertos matices semánticos, la presencia de imágenes metafóricas diferentes y el uso de los distintos actantes para referirse al mismo concepto: "البطة السوداء (lit. la pata[17]negra, persona con una personalidad aparentemente diferente al resto de su familia o grupo) / La brebis galeuse (la oveja negra)", " قيد أنملة (lit. a la medida de la punta del dedo, nada) / d'un iota, d'un pouce (ni un ápice)", etc.

Estas locuciones comparten la misma idea básica con sus equivalentes, aunque no tienen exactamente los mismos componentes léxicos puesto que cada lengua tiene su propia forma de crear estructuras conceptuales y figurativas: "لم يغمض له جفن (lit. no se le cerró un párpado, no durmió [No pegó el ojo]) / Il n'a pas fermé l'œil (lit. no cerró el ojo, no durmió)", "كُلُّ مَنْ هَبَّ وَدَبَّ (lit. todos los que vienen, cualquiera) / Pierre, Paul ou Jacques, N'importe qui (Fulano, Mengano y Zutano,

(17) Aquí no se trata de pata como "pie y pierna de los animales", sino del "ave palmípeda acuática".

todo quisqui, cualquiera)", " أطْلَقَ العِنانَ لِ (lit. dejar que [alguien] haga lo que quiera, liberar, soltar, desatar) / Laisser libre cours à (dar riendas sueltas a)", etc. De esta forma, se debe dedicar suficiente tiempo al estudio de este tipo de unidades fraseológicas con asociaciones parciales de significado, sobre todo cuando la base metafórica varía según el caso: "دخل في صلب الموضوع / Aller droit au but (ir al grano)", "ذهب سدىً / Pour rien, en vain (caer en saco roto)", "من لحم ودم (lit. de carne y sangre) / En chair et en os (de carne y hueso)", etc.

En lo que concierne a los casos de equivalencia aparente, estos se refieren a los falsos amigos fraseológicos que coinciden formalmente en los aspectos léxicos (similitud formal) y difieren semánticamente en su sentido figurado. De acuerdo con Corpas Pastor (2003: 208-209) estas "unidades fraseológicas pseudoequivalentes" conservan un alto grado de inequivalencia fraseológica, teniendo en cuenta los factores lingüísticos y extralingüísticos. Es decir que, presentan una diferencia semántica, aunque tienen una similitud formal. Este es el motivo por el cual se confunde la locución proverbial "مثل الخاتم في الأصبع (lit. como anillo en el dedo)" que se refiere a personas que actúan con obediencia y sumisión con la expresión francesa *Comme une bague au doigt* (lit. como anillo al dedo) que indica alto grado de coincidencia de dos cosas.

En lo que atañe a las locuciones de equivalencia nula, a los estudiantes les resulta difícil encontrar sus equivalentes en francés debido a los referentes culturales que conllevan[18]. La manera más eficaz de enseñar estas unidades intransferibles e intraducibles es buscar sus equivalentes parciales que permiten transmitir con mayor precisión el correspondiente significado ya que desempeñan la misma función comunicativa, aunque no tengan la misma base metafórica. Por tanto, sería preferible elaborar una lista de culturemas[19] árabes y sus análogos en francés para facilitar su retención: "هب لنجدة فلان/ Venir à la rescousse de quelqu'un (acudir al quite)", "أنهى المهنية مسيرته / Mettre fin à sa carrière (cortarse la coleta)", " لا يكترث ل / Il s'enfiche de (ponerse el mundo por montera)", etc. Tomando esto como base, se puede desarrollar la competencia fraseológica de los aprendices para interpretar eficazmente el contenido de las locuciones árabes relacionándolas adecuadamente con sus equivalentes en francés, sobre todo en las actividades de comprensión (*cf*. apéndice: 5) y producción de textos significativos (*cf*. apéndice: 8).

Otro aspecto, no menos importante, es el hecho de dominar a la perfección los casos de monoequivalencia y poliequivalencia fraseológica (Medallano Blanco 2015: 153-174) que se dan en la lengua meta, lo que permite al aprendiz enriquecer su caudal léxico para desenvolverse de forma asertiva en diferentes situaciones comunicativas. En el primer caso, pongamos como ejemplo lo siguiente: "خبط عشواء / À tort et à travers / N'importe comment (a troche y moche)", "شد وجذب / Bras de fer (tira y afloja)", "جو مكهرب / Ambiance électrique (ambiente electrizado, situación tensa)", etc. Para la segunda situación, se citan algunos ejemplos relacionados con la locución española "echar chispas" (estar enfadado, indignado) con sus respectivos equivalentes en árabe y en francés: "استشاط غضبا (lit. ha estallado de ira) / Se mettre en colère (enojarse)", "اشتعل غضبا (lit. se ha prendido de ira, enojarse) / Être fâché (estar enojado)", "انتفخت أوداجه / Se mettre en boule (lit. se han inflado sus carótidas, ponerse a la defensiva)", "ثارَت ثائِرَتُهُ (lit. se ha rebelado de ira) / Bouillir de colère (enfurecerse)", etc.

(18) Nos referimos a los elementos culturales de carácter histórico, religioso, natural, material, etc.

(19) Según Vermeer (1983: 8), un culturema es "Un fenómeno social de una cultura A que es considerado relevante por los miembros de esta cultura y que, cuando se compara con un fenómeno social correspondiente en la cultura B, se encuentra que es específico de la Cultura A".

Al mismo tiempo, cabe subrayar que al aprendiz de árabe le cuesta mucho más tiempo obtener el equivalente de una locución que el de una colocación debido a la complejidad de sus elementos constituyentes. Por consiguiente, la forma más fácil de trabajar estas "piezas léxicas" de la lengua es el uso de tareas contextualizadas (*cf*. apéndice: 9) dentro del aula puesto que en los niveles intermedios los usuarios son capaces de captar los matices semánticos existentes para emplear estas unidades en el contexto apropiado, lo que los anima a estudiarlas con profundidad. A su vez, los escolares tienen que aprender a combinar los significados de las palabras que componen estas expresiones para delimitar su sentido exacto (*cf*. apéndice: 6). Del mismo modo, es recomendable estudiar las locuciones sinónimas (*cf*. apéndice: 2) y antónimas (*cf*. apéndice: 3), de tal forma que se pueda determinar fácilmente su registro y su frecuencia (Sevilla Muñoz y González Rodríguez 1995: 172-173).

Tomando en consideración lo anteriormente expuesto, se propone enseñar las locuciones que tienen una equivalencia total en los niveles iniciales, las que poseen una equivalencia parcial en los niveles intermedios, las que establecen una equivalencia aparente en los niveles avanzados y las que presentan una equivalencia nula en los niveles superiores. Aunque es no perfecta, la clasificación propuesta responde puramente a consideraciones semánticas porque se trata de una buena elección en comparación con otras alternativas. Por ejemplo, escoger las locuciones agrupándolas según su significado y no a su equivalencia en la lengua de origen, con miras a evitar posibles errores.

5.4. Algunos errores comunes

Las locuciones árabes pueden ser enfocadas desde ángulos diferentes. Estas no sirven solamente para organizar el discurso, sino que son útiles para abordar de forma integrada los contenidos funcionales, gramaticales, léxicos, y socioculturales a partir de situaciones comunicativas concretas. En tal sentido, las expresiones fijas de la L1 juegan un rol importante en la asimilación de las locuciones de la lengua meta, lo cual exige al alumno tener conocimientos profundos de los dos idiomas para evitar problemas de comprensión y expresión (Penadés Martínez 2004: 61).

A la luz de este criterio, se presentan dificultades evidentes al traducirlas literalmente, sobre todo cuando le resulta difícil encontrar un equivalente para una locución determinada, lo que da lugar a una serie de imprecisiones que pueden confundir al aprendiz. Algunos ejemplos concretos son los siguientes: (غض الطرف*غض العين) / Fermer les yeux (hacer la vista gorda)", " في ضربة واحدة* / D'un coup (de golpe)", " (بين الحين والآخر*بين الوقت والآخر) / De temps en temps (de vez en cuando)", etc. Ello se debe a que las locuciones no son totalmente transparentes desde el punto de vista textual como las colocaciones cuya base puede combinarse con más de un colocado, algo que no ocurre en estas expresiones fijas: "على الفور/ À l'instant (al instante)", "بشق الأنفس / Avec difficulté (a trancas y barrancas)", "صباح مساء / Jour et nuit (día y noche)", etc.

De la misma manera, los escolares suelen producir más errores debidos a la interferencia de la L1. Algunos ejemplos aclaratorios son: "له الكلمة الأولى*(الأخيرة) / Il a le dernier mot (tiene la última palabra)". "فقد الإتجاه* (الوجهة) / Perdre la direction (perder la dirección, perder el norte", "الوجه* (ماء) يريد حفظ / Il veut sauver la face Ø (quiere salvar la cara)", etc. Este tipo de estructuras incorrectas son calcos del francés, que, por no ser propias de la lengua objeto, se recomienda subsanar lo antes posible.

Para evitar confusiones, conviene subsanar rápidamente los errores debidos a los falsos amigos fraseológicos mediante actividades significativas: "Jeter de la poudre aux veux (lit. echar polvo en los ojos, apariencias halagadoras pero engañosas) > *رمي الغبار في العيون< در الرماد في العيون (lit. echar ceniza en los ojos), se emplea en situaciones donde se disimula un acto haciendo creer en otro)", "S'en mordre les doigts (arrepentirse amargamente) > *Ø أصابعه يعض (يعض على أصبعه) (lit. muerde sobre dedos suyos, arrepentirse)", "Aller comme un gant (se ajusta como un guante) > مثل القفاز في اليدين* (lit. como un guante en las manos, como anillo al dedo)", etc. Estas imperfecciones se producen, generalmente, por influencia del francés. Dicho esto, hay que prestar atención constante a las diferencias semánticas que existen entre los fraseologismos de la L1 y la lengua objeto para no caer en la trampa de la similitud formal que se establece entre los elementos constitutivos de ambas unidades.

Para solventar dichas incongruencias, es oportuno concebir las locuciones como un todo porque su composición en unidades simples podría dar lugar a malentendidos. Es decir que deben enseñarse como bloques prefabricados, situados en contexto. También, es imperativo elaborar propuestas concretas para identificar y asimilar las locuciones aprendidas antes de memorizarlas y reutilizarlas, tanto en la etapa de presentación como en la fase de producción.

5.5. Algunas dificultades específicas

Antes que nada, debemos dejar claro que la mayor dificultad para aprender las locuciones árabes radica en la falta de equivalencia entre el significado connotativo de la locución y el sentido literal determinado por los elementos constituyentes de la oración[(20)]. Esto dificulta la comprensión y la producción de estas estructuras de manera espontánea, como hemos señalado anteriormente. Otro problema que afecta a la memorización de las locuciones está relacionado con la naturaleza de las mismas unidades por ser combinaciones fijas. De hecho, si examinamos los manuales publicados recientemente se nota que son muy pocos[(21)] los que presentan las locuciones en contexto, puesto que la mayor parte de ellos suele introducirlas de forma descontextualizada. Al introducirlas, se da prioridad absoluta a modelos ilustrativos y semánticos en lugar de explicar sus aspectos formales y sus condiciones de uso. De modo similar, en los ejercicios propuestos prevalece la práctica de los aspectos relativos al significado (*cf*. apéndice: 7), sin dar la oportunidad al usuario para producirlas, oralmente o por escrito (Amehdar 2023: 159-187). En este caso, sería necesario también implementar relaciones de sinonimia, antonimia, homonimia e hiponimia al trabajar el aspecto semántico de este tipo de unidades léxicas.

Otro punto que llama la atención respecto a la estructura de los contenidos es la distribución de las locuciones según el campo semántico, en vez de agruparlas por temas o por clases según la noción que expresan y la función que desempeñan en la oración. De la misma manera, creemos que la inclusión de listas de locuciones descontextualizadas al final del libro no garantiza el aprendizaje de las mismas. En efecto, no se hace ninguna distinción terminológica entre las locuciones v otras clases de unidades fraseológicas, lo que da lugar a confusión al usar el mismo término التعابير (expresiones) para referirse a conceptos diferentes. Así pues, estas unidades pluriverbales aparecen en varios métodos de enseñanza del árabe, pero no se señalan como tales.

(20) Probablemente, esta dificultad se reduciría si el proceso de enseñanza/aprendizaje se apoyara en la variedad nativa de los alumnos.

(21) Al respecto, Jamal-Aldin y Hammadi (2021) presentan un total de 650 locuciones y proverbios en árabe estándar moderno totalmente contextualizados.

Además, ninguna locución figura en el índice de objetivos. Lo importante ahora es saber cómo enseñarlas en contextos multilingües como es el caso de las escuelas francesas en Marruecos. Sin embargo, una de las principales dificultades con la que se topa a la hora de introducirlas es la falta del material específico, ya que se recurre cada vez más a los diccionarios monolingües como *Muʿğam al-Luġa al-ʿArabiyya al-Muʿāṣira* de Muḫtār ʿUmar (2008) o *Al-Munğid fī l-Luġa al-ʿArabiyya al-Muʿāṣira* de Maalouf Al-Yasooi (2000) para llevarlo a cabo.

Ante esta realidad, se invita al docente a crear sus propios recursos didácticos, haciendo hincapié en las peculiaridades semánticas, morfosintácticas y pragmáticas que distinguen a estas unidades lingüísticas, utilizando textos(22) auténticos con diversos temas de actualidad (*cf.* apéndice: 9). Más importante aún, el aprendiz tiene que utilizar sus conocimientos previos para lograr la comprensión, tomando en consideración los aspectos anteriormente mencionados.

6. Algunas propuestas didácticas

Para abordar esos desafíos desde una perspectiva traductológica, se requiere adoptar una metodología ágil que posibilita a los alumnos encontrar el significado de cualquier locución, sistematizando las diversas estructuras aprendidas en clase para producirlas exitosamente. En relación con eso, los contenidos funcionales, gramaticales, léxicos y culturales deben integrar las locuciones para evitar su aislamiento, brindándoles la oportunidad de trabajarlas de manera integrada, lo que les permite aprenderlas y usarlas paulatinamente. Del mismo modo, sería apropiado introducirlas en el aula de forma progresiva desde los primeros niveles porque forman parte del vocabulario básico que hay que dominar. Esto es muy útil ya que no es necesario profundizar en el estudio de estas expresiones estereotipadas hasta adquirir un cierto nivel de árabe para utilizarlas en contextos lingüísticos adecuados por su carga sociocultural y funcional (Szyndler 2015: 208).

Es asimismo importante elaborar un diccionario bilingüe árabe-francés de locuciones en el que aparezcan contextualizadas estas parcelas del léxico con todas las acepciones posibles. En espera de ello, es fructífero hacer una recopilación de todas las locuciones estudiadas. El objetivo es recordarlas y reflexionar sobre cómo funcionan sus elementos constituyentes. A ese efecto, es beneficioso prever actividades de práctica controlada, semicontrolada y libre para trabajar de forma sistemática las distintas unidades léxicas (Amehdar 2020: 55-57) a través de diferentes tipos de géneros textuales, ocupándose especialmente de las locuciones relevantes y fáciles de recordar. Esto nos permite ofrecer una vasta gama de ejercicios de comprensión, reutilización y memorización (Penadés Martínez 2004: 62-63). Con ese objetivo fundamental, se propone realizar las siguientes tareas:

- Identificar locuciones escritas en los textos.
- Leer el texto y completar las locuciones con los elementos que faltan.
- Relacionar las dos partes de locuciones.
- Visualizar las locuciones correspondientes a un significado específico.
- Elaborar una lista de locuciones en árabe y traducirlas al francés.
- Rellenar los huecos de un texto con las locuciones correspondientes.
- Buscar sinónimos y antónimos en diferentes locuciones.

(22) Nos referimos a los textos periodísticos, publicitarios, informativos, instructivos, expositivos, argumentativos, literarios, etc.

- Redactar un texto sobre un tema determinado con varios tipos de locuciones.
- Representar correctamente un diálogo con varias locuciones, etc.

Es importante señalar que los diccionarios monolingües y bilingües son los únicos recursos que pueden facilitar la tarea al profesor a la hora de preparar sus propias actividades didácticas. Para que así sea, esperamos que haya una estrecha colaboración entre docentes y especialistas en fraseología para crear nuevos materiales innovadores capaces de fomentar el aprendizaje de este tipo de unidades fraseológicas.

7. Conclusión

Hasta ahora, existen pocos estudios sobre la fraseodidáctica del árabe como L2 capaces de establecer las bases de investigación del sistema fraseológico de la lengua meta para lograr una categorización completa de sus fraseologismos, por lo que hace falta analizar minuciosamente sus estructuras y funciones discursivas desde un punto de vista pragmático, con vistas a superar las disparidades que se ponen de manifiesto, tanto en la terminología como en la clasificación. En lo que se refiere a la enseñanza de las locuciones en árabe actual, es de notar que al alumno le cuesta, al principio, obtener fácilmente un equivalente para cada expresión fija debido a la complejidad de sus estructuras. Por ende, la identificación semántica entre las partes y el todo es lo que facilita la adquisición de las mismas.

Para presentarlas de manera eficiente, es conveniente establecer una clasificación de estas "piezas léxicas" desde una perspectiva traductológica en función de su significado con énfasis en las propiedades combinatorias de cada una de ellas. Para ello, es rentable preparar al aprendiz para buscar los posibles equivalentes totales, parciales, aparentes o nulos a través de actividades prácticas. Empero, la existencia de un gran número de fraseologismos comunes entre las lenguas neolatinas y la lengua árabe que se aprende es especialmente ventajoso para el alumno al que le resulta fácil asimilar rápidamente las unidades léxicas similares, los conceptos parecidos y los elementos connotativos idénticos.

En cualquier caso, conviene priorizar el uso de las locuciones universales, a condición de que sean elaboradas en árabe estándar moderno. Concomitantemente, los escolares tienen que aprender a combinar los significados de las palabras que componen estas expresiones para delimitar su sentido exacto, y así evitar posibles errores. Esto significa que tenemos que enfocarnos fundamentalmente en los casos de monoequivalencia y poliequivalencia fraseológica. Aun así, es siempre recomendable presentarlas de forma contextualizada proporcionando, cuando sea posible, locuciones sinónimas y antónimas.

En este sentido, se le capacita para reflexionar sobre el funcionamiento de éstas en ambos idiomas, señalando sus similitudes y diferencias. Para alcanzar este objetivo, se debe hacer hincapié en las locuciones más relevantes y fáciles de recordar para organizar la interacción. Se trata, en realidad, de adoptar una metodología ágil que permite al alumno comprender fácilmente cualquier locución, sistematizando las diversas estructuras aprendidas para producirlas exitosamente en este ámbito.

Con este fin, es esencial elaborar un diccionario bilingüe árabe-francés de locuciones designando a cada una de ellas el significado que le corresponde con ejemplos claros que puedan ser reproducidos por los usuarios. Igualmente, los manuales deben integrarlas en función de los aspectos funcionales, gramaticales y culturales que se quieren practicar. Desde esta perspectiva, es

vital suministrarles información sobre su sentido figurado, la estructura gramatical, la carga cultural, la frecuencia de uso, etc. Seguidamente, las tareas propuestas al respecto tienen que centrarse en aspectos como la identificación, la comprensión, la memorización y la producción para lograr un aprendizaje significativo.

8. Apéndice

1 :زاوج بين التعابير التالية (Relaciona estas expresiones con sus equivalentes).

“De sang froid (a sangre fría)”	الكيل بمكيالين
“À visage découvert (a cara descubierta)”	الطابور الخامس
“Maintenir le calme (mantener la calma)”	بيت القصيد
“Garder le silence (permanecer en silencio)”	مرور الكرام
“Dormir tranquillement (dormir tranquilamente)”	قرير العين
“Passer inaperçu (pasar desapercibido)”	لا يحرك ساكنا
“Le but principal (el objetivo principal)”	رابط الجأش
“La cinquième colonne (quinta columna)”	بوجه مكشوف
“Deux poids deux mesures (el doble rasero)”	بدم بارد

2.هات مرادفات ما تحته خط (Da el sinónimo de lo subrayado).

“Qui n'engraisse, ni n'apaise la faim (no sirve para nada)”. لا يسمن ولا يغني من جوع
“Avec le fer et le feu. (a hierro y fuego)”. بالحديد والنار
“Au cas où (por si acaso)”. لعل وعسى
“Petit à petit (poco a poco)”. رويدا رويدا
“À tort et à travers (a troche y moche)” . خبط عشواء

3.هات أضداد ما تحته خط (Da el antónimo de lo subrayado).

“En bien ou en mal (para bien o para mal)”. في السراء والضراء
“Du jour au lendemain (de la noche a la mañana)”. بين ليلة وضحاها
“Jour et nuit (día y noche)”. صباح مساء
“Remuer ciel et terre (mover cielo y tierra) ”. أقام الدنيا وأقعدها
“En fin de compte (a fin de cuentas)”. أولا وأخيرا
“Ou'elle le veuille ou non (lo quiera o no)” . شاء أم أبى
“La simplicité complexe (la sencillez compleja)” . السهل الممتنع

4: ترجم العبارات التالية إلى الفرنسية كما في المثال (Traduce estas expresiones al francés como en el ejemplo).

«في أيد أمينة» ← “En de bonnes mains (en buenas manos)”
« بشق الأنفس.» “(a trancas y barrancas)”……“
« لحسن الحظ.» “(por suerte)”…….“
« على أحسن وجه.» “(como Dios manda)”……“
« على قدم المواساة.» “(a pie de igualdad)”……..“
« شد الحزام.» “(apretar el cinturón)”……“

5: أتمم العبارات التالية بوضع الكلمة المناسبة(Completa las expresiones siguientes según convenga).

“Brûler les étapes (quemar etapas)” (المراحل).....حرق -
“De temps en temps (de vez en cuando)” (لآخر).....من حين -
“Aller à l'essentiel. Aller droit au but (ir al grano)” (الموضوع).....ذهب إلى صلب -
“Perdre la boussole (perder la cabeza)” (البوصلة).....فقد -
“Au plus tard (a más tardar)” (تقدير).....على أبعد -

6: زاوج بين أجزاء هذه العبارات ثم ابحث بعد ذلك عن مقابلها باللغة الفرنسية.
(Relaciona las dos partes de las expresiones siguientes antes de buscar su equivalente en francés)

بأي	الظهر
يستحق	والموت
أدار	فمه
بين الحياة	احتياجات
فمه	ثمن

يلعب	المراحل
مكسور	قلم
حرق	قلب
عن ظهر	الخاطر
بجرة	بالنار

“بأي ثمن / À n'importe quel prix (a cualquier precio)”, “يستحق العناء / Il vaut la peine (merece la pena)”, “أدار الظهر / Tourner le dos (dar la espalda)”, “بين الحياة والموت / Entre la vie et la mort (entre la vida y la muerte)”, “فتح فمه / Ouvir la bouche (abrir la boca, revelar)”, “يلعب بالنار / Il joue avec le feu (juega con fuego)”, “مكسور الخاطر / Avoir le cœur brisé (romper el corazón de alguien)”, “حرق المراحل / Brûler les étapes (quemar etapas)”, “بجرة قلم / D'un trait de plume (de un plumazo)”, “عن ظهر قلب / Par coeur (de memoria)”.

7: عوض العبارات التالية بالكلمة المناسبة (Sustituye cada expresión por una sola palabra)
“لم يغمض له جفن (لم ينم) / Il n'a pas fermé l'œil (no pegó el ojo)”, “على الفور (حالا) / À l'instant (al instante)”, “أطلق ساقيه للريح (هرب) / Prendre la fuite (escaparse, huir)”, “في لَمْحَةِ الْبَرْقِ (بسرعة) / En un clin d’oeil (en un pis-pas)”, “يلعب بالنار(يخاطر) / Il joue avec le feu (juega con fuego)”.

8: أنسج قصة من خيالك مستعينا بهذه العبارات (Elabora una historia con estas expresiones)
“جو مكهرب / Ambiance électrique (ambiente electrizado, situación tensa)”, “شد وجذب / Bras de fer (tira y afloja)”, “هب لنجدة فلان / Venir à la rescousse de quelqu’un (acudir al quite)”, “اشتعل غضبا / Être fâché (estar enojado)”, “بين الفينة والأخرى / De temps en temps (de vez en cuando)”, “على الفور / À l'instant (al instante)”, “مكسور الخاطر / Avoir le cœur brisé (estar destrozado, deprimido)”, “لقي حتفه / Il est mort (está muerto)”, “لسوء الحظ / Malheureusement (por desgracia)”.

9: ابحث عن معنى التعابير التالية مستعينا بالنص (Busca en el texto el significado de las siguientes expresiones)

جعل المغرب من مسألة الانفتاح الاقتصادي **خيارا نهائيا** و**لا رجعة فيه**. وقد تَجَلى هذا التوجه **بشكل ملموس** في مواصلة عمليات الخوصصة وانسحاب الدولة من بعض الأنشطة وتسريع عملية تحرير القطاعات الاقتصادية، ونذكر منها **على وجه الخصوص**: قطاع الاتصالات والنقل والطاقة، والقطاع المصرفي والمالي. وهو الامر الذي سيساهم **لا محالة** في إعطاء دور أكبر للقطاع الخاص[…] كما تشهد **بشكل جلي** وواضح على التزام المغرب بمزيد من الانفتاح الاقتصادي على العالم الخارجي وضمان اندماجه في البيئة الدولية.

9. Referencias bibliográficas:

ABDOU, Ashraf (2012): *Arabic Idioms: A Corpus Based Study*, Milton Park, New York: Routledge.

ABŪ SAʿD, Aḥmad (1987): *Muʿğam at-tarākīb wa-l-ʿibārāt al-iṣṭilāḥiyya: al-qadīm min-hā wa-l-muwallad*, Beirut: Dār al-ʿIlm li-l-Malayīn.

ABŪ ZALĀL, ʿIṣām Ad-Dīn ʿAbd as-Salām (2007): *At-Taʿābīr al-iṣṭilāḥiyya bayn an-naẓariyya wa-t-taṭbīq*, El Cairo: Ağyāl.

AL-QĀSIMĪ, ʿAlī (980): «At-Taʿābīr al-iṣṭilāḥiyya wa-s-siyāqiyya wa-muʿğam ʿarabī la-hā », *Al-Lisān Al-ʿArabī*, nº 17-1 (1), pp.17-34.

AMEHDAR, Abdelmajid (2023): «Análisis de los métodos del árabe en los centros docentes franceses en Marruecos», *Al-Andalus Magreb*, nº 30, pp. 159-187. (DOI: https://doi.org/10.25267/AAM)

—— (2020): «Algunas propuestas didácticas para la enseñanza del léxico árabe en los centros docentes franceses en Marruecos», *Anaquel de Estudios Árabes*, nº 31, pp.55-57. (DOI: https://doi.org/10.5209/anqe.68071)

BOUGHABA, Mohamed (2017): «La equivalencia fraseológica en la traducción español-árabe: El caso de las locuciones», *LINRED: Lingüística en la Red*, nº 15, pp.1-20. [En línea], disponible en: http://hdl.handle.net/10017/34340 [consultado el 02-05-2024].

CONSEJO DE EUROPA (2002): *Marco Europeo Común de Referencia para las Lenguas: Aprendizaje, Enseñanza, Evaluación*. [En línea]. Disponible en: https://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/marco/cvc_mer.pdf [consultado el 02-05-2024].

CORPAS PASTOR, Gloria (1996): *Manual de fraseología española*, Madrid: Gredos.

—— (2003): *Diez años de investigación en fraseología: análisis sintáctico-semánticos, contrastivos y traductológicos*, Madrid: Iberoamericana Vervuert.

FATḤĪ YŪSUF, Hudà (2012): *At-taʿbīr al-iṣṭilāḥī fī l-luġa al-ʿarabiyya*, El Cairo: Muʾassasat Ḥūrs ad-Dawliyya li-n-Našr wa-t-Tawzīʿ.

FORMENT FERNÁNDEZ, María del Mar (1997): «La didáctica de la fraseología ayer y hoy: del aprendizaje memorístico al agrupamiento en los repertorios de funciones comunicativas», en *El español como lengua extranjera. Del pasado al futuro: Actas del VIII Congreso Internacional de ASELE* (Alcalá de Henares, 17-20 de septiembre de 1997) / Kira Alonso García (dir.), Francisco Moreno Fernández (dir.), María Gil Bürmann (dir.), pp. 339-348.

ḤUSĀM AD-DĪN, Karīm Zakī (1985): *At-Taʿbīrāt al-iṣṭilāḥiyya*, El Cairo: Maktabat al-Anğlu-al Maṣriyya.

HUSSEIN MOHAMED ELSHAZLY, Ahmed (2017): *Unidades fraseológicas y traducibilidad: análisis contrastivo de equivalencias interlingüísticas en un corpus paralelo árabe-español, español-árabe*, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

ʿIWAḌ IBRĀHĪM ḤUSAYN, Ibrāhīm (2020): «At-tarākīb al-maskūka fī l-luġa al-ʿarabiyya wa-ʿalāqatu-hā bi-l-mutalāzimāt al-lafẓiyya wa-t-tanāṣṣ», *Mağallat Kulliyat Dār al-ʿUlūm*, nº 27 , pp. 321-408.

JAMAL-ALDIN, Lamia y HAMMADI, Abdullah (2021): *650 Idioms and Proverbial Phrases in Modern Standard Arabic: For Intermediate to Advanced Students-Softcover*, New York: Routledge.

KĀMIL FĀYID, Wafāʾ(2003): «Baʿḍ ṣuwar at-taʿbīrāt al-iṣṭilāḥiyya fī l-ʿarabiyya al-muʿāṣira», *Mağallat mağmaʿ al-luġa al-ʿarabiyya bi-Dimašq*, nº 78- 4, pp.895-916.

—— (2007): *Muʿğam at-taʿbīrāt al-iṣṭilāḥiyya fī l-ʿarabiyya al-muʿāṣira*, El Cairo: Abū l-Hūl li-n-Našr.

MAALOUF AL-YASOOI, Louis (2000): *Al-Munğid fī l-Luġa al-ʿArabiyya al-Muʿāṣira*, Beirut: Dār al-Mašriq.

MAZHAR, Ismail (1949): *A Dictionary of Sentences and Idioms English-Arabic*, El Cairo: The Renaissance Bookshop.

MCLOUGHLIN, Leslie (1988): *Learner's Dictionary* of *Classical Arabic Idioms*: *Arabic-English.* Beirut: Librairie du Liban.

MEDALLANO BLANCO, Carmen (2015): «Parámetros específicos de equivalencia en las unidades fraseológicas (con ejemplos del español y el alemán)», *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna*, nº 33, pp. 153-174.

MUBĀRAK, Zakī (1934): *An-naṯr al-fannī fī l-qarn ar-rābiʿ al-hiğrī*, El Cairo: Maṭbaʿat Dār al-Kutub al-Miṣriyya.

MUḤAMMAD DĀWŪD, Muḥammad (2003): *Muʿğam at-taʿbīr al-iṣṭilāḥī fī l-ʿarabiyya al-muʿāṣira*, El Cairo: Dār Ġarīb.

MUḤAMMAD DĀWŪD, Muḥammad et al. (2014): *Al-muʿğam al-mawsūʿī li-t-taʿbīr al-iṣṭilāḥī fī l-luġa al-ʿarabiyya*, Al-Qāhira: Dār Nahḍat Miṣr li-ṭ-ṭibāʿa wa-n-Našr.

MUḴTĀR ʿUMAR, Aḥmad (1998): *ʿIlm ad-Dilāla* (5ª ed.), Al-Qāhira: ʿĀlam Al-Kutub.

----------: (2008) *Muʿğam al-Luġa al-ʿArabīya al-Muʿāṣira*, Al-Qāhira: ʿĀlam Al-Kutub.

NÚÑEZ-ROMÁN, Francisco (2015): «Enseñar fraseología: consideraciones sobre la fraseodidáctica del español», *Didáctica, Lengua y Literatura*, nº 27, pp. 153-166.

OLIMPIO DE OLIVEIRA SILVA, Mª Eugênia (2006): «Fraseología y enseñanza del español como lengua extranjera», *RedELE: Revista Electrónica de Didáctica del Español como Lengua Extranjera*, nº5, pp. 1-158. [En línea], disponible en: www.mec.es/redele/Biblioteca2006/OlimpiodeOliveira.shtml [consultado el 02-05-2024].

PENADÉS MARTÍNEZ, Inmaculada (2004): «La enseñanza de la fraseología en el aula de ELE», *Carabela*, nº 56, pp.51-67.

—— (2012): *Gramática y semántica de las locuciones*, Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá.

—— (2015): «La enseñanza de la fraseología vinculada a los contenidos de los manuales de ELE», En P. Mogorrón Huerta y F. Navarro Domínguez (eds.). *Fraseología, Didáctica y Traducción*, *Frankfurt* am Main: Peter Lang, pp. 241-260.

SAMEER RAYYAN, Mohammad (2014): *Fraseología y lingüística informatizada: elaboración de una base de datos electrónica contrastiva árabe-español/español-árabe de fraseologismos basados en partes del cuerpo*, Tesis doctoral, Granada: Universidad de Granada. [En línea], disponible en: http://hdl.handle.net/10481/35216 [consultado el 02-05-2024].

SEVILLA MUÑOZ, Julia y GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, Antonio (1995): «La traducción y la didáctica de las expresiones idiomáticas (francés-español)», *Équivalences*, nº 24.2; 25.1-2 (1994-1995), pp.171-182.

SHABAN MOHAMMAD SALEM, Tarek (2014): *La fraseología en español y en árabe: estudio, comparación, traducción y propuesta de un diccionario*, Tesis doctoral, Madrid: Universidad Complutense de Madrid. [En línea], disponible en: https://hdl.handle.net/20.500.14352/38279 [consultado el 02-05-2024].

SHALAN, Mona Salah Eldin (2010): «Paralelismos en la fraseología coloquial: estudio contrastivo español-árabe», *Textos sin fronteras*. *Literatura y sociedad,* nº2*,* Pamplona: Ediciones digitales del GRISO, pp.201-214. [En línea], disponible en: https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/14260/1/14_Salah_Eldin.pdf [consultado el 02-05-2024].

ṢĪNĪ, Maḥmūd Ismāʿīl et al. (1996): *Al-Muʿğam as-siyyāqī li-t-taʿbīrāt al-iṣṭilāḥiyya*, Beirut: Maktabat Lubnān.

SZYNDLER, Agnieszka (2015): «La fraseología en el aula de ELE: ¿un reto difícil de alcanzar? Una aproximación a la fraseodidáctica», *Didáctica, Lengua y Literatura*, nº27, pp. 197-216. (DOI: https://doi.org/10.5209/rev_DIDA.2015.v27.50867)

VERMEER, Hans (1983): «Translation theory and linguistics», En P. Roinila, R. Orfanos & S. Tirkkonen-Condit, eds. *Häkökohtia käänämisen tutkimuksesta*, Joensuu: University, pp. 1-10.

OCIO Y ESPECTÁCULO EN UN MERCADO EGIPCIO DEL SIGLO XIII: EL TEATRO DE SOMBRAS DE IBN DĀNIYĀL

LEISURE AND SPECTACLE IN A 13TH CENTURY EGYPTIAN MARKET: IBN DĀNIYĀL'S SHADOW THEATER

الترفيه والفرجة في القرن الثالث عشر في سوق مصرية: مسرح الظل لابن دانيال

Ahmed Shafik*
Universidad de Oviedo

Saad Mohamed Saad**
Universidad Pablo de Olavide

Recibido: 29/11/2023 **Aceptado:** 20/05/2024

BIBLID [1133-8571] 31 (2024) 85-104

Resumen: El tema del entretenimiento y el recreo durante la época mameluca es de sumo interés, ya que no solo se halla documentado en las crónicas históricas sino también en las fuentes literarias. Las actividades de ocio se volvieron más variadas que en cualquier otro período anterior de la historia egipcia, que van desde los exquisitos deportes hípicos hasta los espectáculos callejeros, ampliamente celebrados en las plazas de los mercados de El Cairo. Haciendo uso de algunos postulados teóricos de M. Bajtín acerca de la cultura popular del Medievo, el presente trabajo se centra en el estudio y la traducción de los episodios relacionados con las manifestaciones de esparcimiento en el teatro de sombras de Ibn Dāniyāl. Entre las conclusiones a las que llegamos tras efectuar el análisis de dichos episodios, hemos de destacar el espíritu festivo y carnavalesco que en general invade las escenas de la obra de Ibn Dāniyāl, contagiando a los personajes, los argumentos, el lenguaje, etc. Hemos de señalar aquí también la notable polifonía de la obra, que se percibe en el gran realismo que caracteriza el diálogo, en el cual cada personaje habla conforme a su condición y profesión. Este hecho concede una enorme viveza a las escenas de zoco que se nos van presentando.
Palabras clave: Época mameluca. Siglos XIII-XIV. Ibn Dāniyāl. Espectáculo.

Abstract: The topic of entertainment and recreation during the Mameluk era is of utmost importance, since it is not only documented in historical chronicles but also in literary sources. Leisure activities became more varied than in any previous period of Egyptian history, ranging from exquisite horse sports to street performances, widely celebrated in the market squares of Cairo. Making use of some theoretical postulates of M. Bakhtin about medieval popular culture, the present work focuses on the study and translation of the episodes related to the manifestations of recreation in Ibn Dāniyāl's shadow theater. Among the conclusions we reached after analyzing these episodes, we must highlight the festive and carnival spirit that generally invades the scenes of Ibn Dāniyāl's work, infecting the characters, the plots, the language, etc. We must also point out here the notable polyphony of the work, which we can perceive in greater realism that characterizes the dialogue, in which each character speaks according to his condition and profession. This fact gives enormous vividness to the scenes presented to us.
Key words: Mameluk period. 13-14th Centuries. Ibn Dāniyāl. Spectacle.

الملخص:يكتسب موضوع الترفيه و الفرجة أهمية خاصة خلال العصر المملوكي، إذ أنهلم يظهر في المدونات التاريخيةفقط ، بل تم تسجيله أيضافي الأعمال الأدبية المختلفة. إذ أصبحت النشاطات الترفيهية أكثر تنوعا عنها في أي فترة سابقة من فترات التاريخ المصرى و امتدت لتشتمل ليس فقط على ألعاب الفروسية، بل تضمنت كذلك عروض الفرجة المقدمة بالشوارع، و التي كثر تقديمها في أسواق القاهرة و ميادينها. و تطبيقا لبعض الأفكار النظرية التي نادى بها ميخائيل باختين بخصوص الثقافة الشعبية خلال العصر الوسيط، فإن هدفنا في هذا البحث هو التركيز على ترجمة و دراسة الفقرات المتعلقة بفنون الفرجة و الترفيه في مسرح الظل عند ابن دانيال. و من بين النتائج التي تم التوصل إليها من خلال تحليل تلك الفقرات، تجدر الإشارة إلى الروح الاحتفالية و الكرنفالية التي تملأ مناظر أعمال ابن دانيال المسرحية بصفة عامة، و التي تمتد إلى الشخوص و الأحداث و اللغة، إلخ. كما يجب علينا أن

* Email: anouralhouda@hotmail.com ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3589-545X
** Email: smohsaa@upo.es ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1949-4181

ننوه هنا كذلك إلى التعددية الصوتية التي تتميز بها تلك الأعمال، و التي تستنتج من الواقعية الكبيرة التي تميز الحوار، و الذى تتحدث من خلاله كل شخصية بصوت يتناسب مع عملها و طبيعتها. و يضفى هذا الملمح درجة عالية من الحيوية على مناظر السوق التي تعرض أمامنا.
الكلمات المفتاحية: العصر المملوكى. القرنان الثالث عشر و الرابع عشر. ابن دانيال. الفرجة.

1. Introducción

En otro estudio precedente, se han analizado diversos aspectos de la vida de los zocos de El Cairo mameluco, haciendo hincapié en la contigüidad de las manifestaciones de los espectáculos públicos con las expresiones de la medicina tanto popular como erudita, herboristas y boticarios, vendedores de drogas de toda ralea y amuletos cuyo uso sirve para curar enfermedades naturales, y sobre todo sobrenaturales. Se trata de vendedores que no dejaban de prodigar elogios a sus remedios, empleando junto al lenguaje popular, el vocabulario técnico propio de cada disciplina terapéutica (Shafik 2011: 15-48).

Lo que nos interesa ahora en este trabajo, complementario del anterior, es determinar cómo la plaza del mercado penetró en la trilogía de Ibn Dāniyāl (m. 710/1310), obra intensamente imbuida de una atmósfera carnavalesca, y de qué manera se reflejó en la misma, especialmente en lo relativo al plano recreativo, entretenimiento y ocio de los egipcios en la época de los mamelucos. Es preciso recordar que este aspecto de la obra ha sido objeto de estudio por algunos investigadores (Kahle 1912: 92-102; Corrao1996: 101-12, 120-27; Naṣṣār 1999: 229-41). Así pues, aspiramos aquí a aportar una mejor comprensión del mismo en el contexto de la literatura popular, ofreciendo la traducción de largos episodios de la obra.

Escasas son las obras en la literatura mundial que reflejan de una manera tan íntegra, viva y profunda los aspectos de la festividad popular y la vida real en los mercados, tal como lo hace Ibn Dāniyāl en su trilogía. En ella se oyen notoriamente las voces de la plaza pública. Pero antes de prestar más atención a este tema, es imprescindible bosquejar la historia de los contactos que tuvo Ibn Dāniyāl con la plaza de los zocos de la ciudad de El Cairo en la medida en que lo permitan los datos biográficos de que disponemos sobre el particular. Empezamos primero a exponer algunos apuntes sobre la definición de la plaza y su relevancia para la celebración de diversas actividades.

2. La plaza pública del mercado

La plaza del mercado es el centro vital de la comunidad, el sitio de su función fundamental, la sede de la actividad colectiva, del encuentro y del intercambio. El espacio favorable de esta literatura popular de los mercados es la plaza pública, especialmente en sus días de feria, que la convierten en lugar ideal donde las multitudes conversan, hablan de negocios, se grita a voz en cuello, se divulgan las mercancías y se pregonan distintas cuestiones. De este modo, se constituye un lenguaje espontáneo, libre y familiar. En este espacio, el pueblo lleva la voz cantante:

> En la plaza pública se escuchaban los dichos del lenguaje familiar, que llegaban casi a crear una lengua propia, imposible de emplear en otra parte, y claramente diferenciado del lenguaje de la iglesia, de la corte, de los tribunales, de las instituciones públicas, de la literatura oficial, y de la lengua hablada por las clases dominantes (Bajtín 1974: 139).

Este lenguaje familiar, como maldiciones, blasfemias, juramentos, obscenidades, el de pullas y vayas, la presencia de catálogos paródicos diversos y el empleo abundante de refranes, y demás géneros verbales de las plazas públicas, el voceo anuncio de los saltimbanquis de feria y de los vendedores de fármacos, entre otros, son elementos que no están esencialmente separados de los géneros literarios y espectaculares de la fiesta popular, sino que son sus componentes esenciales y cumplen a menudo una relevante función estética. En palabras de Bajtín (1974: 16), «se elaboran formas especiales del lenguaje y de los ademanes, francas y sin restricciones, liberados de las normas corrientes de la etiqueta y las reglas de la conducta». En efecto, se trata de llevar a la escena lo incompleto, lo escatológico, lo indecoroso. Dicho de otro modo, bajo el mando del poder, la seriedad del lenguaje trataba de amedrentar, exigía y prohibía…. En las plazas públicas, en las ferias y fiestas, se derribaba la seriedad, se expresaba entonces otra concepción a través de la comicidad, la burla, las obscenidades, las groserías, las parodias y las imitaciones burlescas. Así pues, la plaza pública del Medievo funda una especie de teatro cómico y festivo, compuesto por espectáculos de esparcimiento y ocio (Shafik 2009: 75-105; 2010: 157-186).

3. Ibn Dāniyāl y la vida de los mercados egipcios

Ibn Dāniyāl llegó a conocer a la perfección la vida de los mercados y las ferias y, como comprobaremos más adelante, supo captarla y expresarla con una potencia y profundidad extraordinarias. A su llegada a Egipto desde Mosul, él mismo se inició en la cultura y la lengua tradicional de los zocos de El Cairo (Shafik 2012: 87-111). Allí tenía una clínica, donde practicaba la profesión de oculista, en Bāb al-Futūḥ, donde se celebraba constantemente un importante mercado; se congregaba un gran número de comerciantes y clientes provenientes de todas partes (al-Šištāwī 2018). También asistían vendedores ambulantes, gitanos itinerantes e individuos ubicados al margen de la sociedad, ampliamente conocidos como *Banū Sāsān* o los hijos de Sāsān, procedentes de varios países, y que eran tan numerosos en aquella época. Un testimonio de finales del siglo x, asevera que en estas comunidades se originó un *argot* especial, testimonio del que Ibn Dāniyāl deja constancia en la segunda pieza teatral, *ʿAŷīb wa-Garīb* [Maravilloso y Extraño] (Shafik 2019: 365-6). En este y en otros mercados, las ferias y los espectáculos callejeros eran abundantes. La cultura teatral, principalmente fundada en las manifestaciones espectaculares, estaba entonces íntegramente ligada a sus plazas, donde la vida pública y callejera estaba bien desarrollada en la ciudad de El Cairo (Lapidus 1984: 79: 115). A este propósito, Ibn Baṭṭūṭa, el viajero tangerino, señala que «Los cairotas gustan de la inspiración del sentimiento musical, de la alegría y de las diversiones» (2017: 158).

En este contexto, la actividad juglaresca se define por la copiosidad de su oferta lúdica con su mímica, danza y música, características que permiten a sus artífices atender a cualquier evento festivo, ya sea celebraciones populares o ágapes cortesanos. En cualquier lugar los encontramos manejando muñecos, realizando juegos malabares, exhibiéndose como equilibristas, acróbatas o prestidigitadores, como domadores de animales o hipnotizadores; conduciendo la danza, tocando los más diversos instrumentos, cantando y recitando un amplio repertorio de temas, cuentos árabes de gesta, relatos de las *Mil y una noches,* historias de los profetas o pasajes coránicos. Según la historiografía de la época, esta agrupación de juglares

llegó a conocerse como *arbāb al-malāhī* ‘intérpretes de diversión’ o *arbāb al-malāʿib* ‘especialistas de los juegos de entrenamiento’(al-Maqrīzī 1936: III, 37; 1998: III, 96).

Llevando Ibn Dāniyāl, pues, el agua a su molino, contempla, asimila y saca provecho de la teatralidad juglaresca y la pone al servicio de su pluma. Estudiaba los gestos, ademanes y movimiento de los músicos, juglares, histriones y artistas callejeros, etc. Aprendía sus tretas, habilidades y soltura del habla, convirtiendo todo eso en materia de ficción. Y por la importancia de las curiosas descripciones basadas en su observación directa, sus datos relativos a los espectáculos han sido fuente para la historiografía mameluca (ʿAšūr 1992: 119).

La relación de Ibn Dāniyāl con los mercados y las plazas públicas de El Cairo se asevera y se profundiza aún más. En su época, la alegre poesía recreativa y popular de su círculo más íntimo, amén de compañeros de otros oficios que regentaban sus negocios al lado de su clínica, ya alcanzó su auge en la literatura egipcia, dentro de la cual cumplía una función fundamental. Los contemporáneos de Ibn Dāniyāl, como al-Ŷazzār ‘Carnicero’ (m. 679/1280) y al-Warrāq ‘Papelero’ (m. 695/1295), entre otros, dejaron testimonios poéticos sobre la vida en los mercados y las fiestas multitudinarias. Los documentos históricos de la época afirman que Ibn Dāniyāl se reunía diariamente con ellos en tertulias nocturnas en su clínica (Ḍayf 1984: 381). Se trata de una poesía vernácula en la que convive la alternancia entre la lengua vulgar y el árabe clásico, con un discurso burlesco con contenido festivo expresado en dos maneras literarias: por una parte, vulgar, ignominioso y obsceno, y por otra, elegante, pulido e ingenioso. Es una poesía que se caracteriza por la ambigüedad, juegos de palabras, paronomasia, adagios desviados, y también la metáfora y la ironía, cuyo contenido se apoya en ocasiones en una admirable inversión paródica (Ḍayf 1984: 367-84; 1988: 57-64).

Ateniéndose a la producción poética de Ibn Dāniyāl, queda bien corroborado que el literato egipcio participó enérgicamente en cultivar esta clase de poesía, en la que se incluyen varias anécdotas, bufonadas, debates en mofa, obteniendo así cierta experiencia en la poesía popular de carácter recreativo de la época (*al-Mujtār* 1979). Esta suerte de poesía revela un vínculo y una semejanza interna con las formas típicas de la plaza pública. A resultas, una fecunda tradición oral acaba por desplegarse en la trilogía de Ibn Dāniyāl, tradición que se manifiesta de varias maneras en su obra: formas poéticas, relacionadas con el canto y el baile de los espectáculos callejeros, los cuentos, los proverbios y en cuantos rasgos pudieran conducir a la risa, ya fuera por la vía de la tradición, con motivo de las perpetuas fiestas de la época, o en colaboración con juglares de muy varia condición.

Como podemos observar, Ibn Dāniyāl tuvo la oportunidad de vivir muy de cerca y apreciar en persona la vida de los zocos egipcios. En sus plazas analizaba con detenimiento las diferentes formas del interesante y sugerente acervo cómico popular.

4. Análisis de la trilogía de Ibn Dāniyāl

Avanzando en esta dirección, podemos decir que el patrimonio jocoso y festivo de la juglaría, durante siglos generado en la pura oralidad, alcanza sus primeros registros importantes

por escrito en la obra del siglo XIII, cuando Ibn Dāniyāl, en el activo ambiente espectacular de la ciudad de El Cairo, escribe su *Ṭayf al-Jayāl* [Sombra de la Fantasía], inscrito en el marco de las sucesivas fiestas de carácter carnavalesco del Egipto mameluco, entretenimiento de una vasta libertad de estructura y lenguaje que aglutina personajes y temas de la realidad en una parodia política, social y personal de gran coraje. Con ello el ambiente creativo se ensancha y aparece una dramaturgia de sombras de índole social, y de argumento cómico y grotesco a la vez. Teniendo en cuenta que el texto de Ibn Dāniyāl es ambivalente y rico en matices, parte fundamental de la risa obedece a la fantasía gestual y mímica indicada con todo lujo de detalles a través de las palabras de sus personajes (Shafik 2024: 53-81).

4.1. *Ṭayf al-Jayāl*

Es en la primera *bāba*, *Ṭayf al-Jayāl* [Sombra de la Fantasía], donde menos información aporta el autor acerca de las actividades de ocio de la época mameluca. Gira en torno al Emir Wiṣāl, militar mameluco, cuya petición de matrimonio termina en fracaso, debido al engaño de una casamentera. En la época mameluca, participar en justas y torneos marciales era un pasatiempo atractivo para la aristocracia castrense. En repetidas ocasiones, las competiciones, al igual que los ejercicios militares donde los soldados demostraban sus habilidades colectivas, formaban parte de festivales. Se celebran generalmente en las grandes plazas públicas (al-Šištāwī 1999: 24-34). Tanto los deportes ecuestres, propios del héroe castrense, como el juego de la pelota *liʿb al-kura* o *al-ŷawkān,* juego típico de los mamelucos, solo figuran de refilón en la obra en forma jocosa, con relación a la actividad sexual de Wiṣāl (Shafik 2016: 183).

4.2. *ʿAŷīb wa Garīb*

La más sugerente de estas piezas es, sin duda, la segunda, *ʿAŷīb wa Garīb* [Maravilloso y Extranjero], obra rebosante de júbilo y agudeza, que diseña con suma perfección los tipos teatrales y las situaciones dramáticas, repletas de vigorosa mordacidad, en una mezcla de realismo e imaginación. El tema de los *Banū Sāsān* y las aventuras del protagonista ʿAŷīb, con que empieza la segunda *bāba*, son el pretexto para poner en el escenario a más de una veintena de personajes-figuras procedentes de un mercado egipcio del siglo XIII, que van desfilando ante los espectadores para hacer alarde de su oficio. Venía aquí a cuento recordar la exclusión de cuatro personajes que hemos analizado en otros estudios: a) Garīb, suma y compendio de todas las figuras de la segunda *bāba,* juglar que ofrecía repertorios de escenas serias, esto es, graves y dignas, y otras de naturaleza risible, según la condición del auditorio y la circunstancia de la interpretación; b) ʿAŷīb, predicador burlesco y jovial; b) *al-Ṣāniʿa,* una mujer polifacética, posiblemente gitana, celestina, curandera y encargada de organizar bodas y ceremonias festivas; c) *al-Mašʿalī al-Maḥmil* 'el Portador de Antorchas y Guardián de la Litera Ceremonial dirigida a La Meca', el dramaturgo lo define así: «Penetra en los zocos y los gatea sin aburrimiento» (*Three* 1992: 84), entre otras calificaciones (Shafik 2018: 221-24; 2019: 371-82; 2023: 386).

El mercado de Ibn Dāniyāl pone el acento fundamentalmente en la medicina natural y los juegos de esparcimiento. El universo recreativo se desarrolla a cargo de escamoteadores, encantadores de animales, acróbatas, incluso un astrólogo. Para vender y exhibir su arte, tanto

curanderos como artistas se convierten en actores. Todos los asistentes reconocen estar en una representación teatral.

A continuación, presentamos una clasificación sistemática de los tipos de juglares exhibidos por Ibn Dāniyāl en esta *bāba:*

4.2.1. Funámbulos

El primero en salir al escenario entre los juglares mencionados es un equilibrista, llamado Ḥassūn al-Mawzūn 'El Hermoso Equilibrista'. Este es el número completo de su actuación:

> Se inclina, da volteretas, camina como un escorpión, y luego dice: Esta es la dislocación de las articulaciones; esta es la rueda del viento. Luego, hace malabares con los cuencos, da largas zancadas, sube sobre trozos de madera puestos en fila, se apoya en su pie sobre la hoja de las espadas, se dobla con flexibilidad y agarra un anillo con sus párpados. Se pone a cantar, sus mejillas se enrojecen y la rama de su talle queda marchita por el cansancio de doblarse. Declama:
>
> ¡Esto es lo que soy! La conversación da lugar a discusiones.
> Critícame, cierto, equilibrista soy yo.
>
> Me han entrenado para ponerme sobre las espadas,
> mi talle es rama de sauce, de la que tienen envidia las ramas.
>
> Entre mis caderas y mi cintura hay una separación
> tal como mi miedo, y por su sutileza es visible.
>
> ¡Lo juro por Aquel que me confirió la hermosura,
> belleza que deja confusos a los ojos!
>
> Que ningún adorador me ama sino aquel
> cuyos ojos derraman manantiales.
>
> Mis melindres suscitan arrebato en los corazones,
> y mis párpados cobijan los sables de la mirada.
>
> Su maestro dice cuando ya casi el equilibrista resbala: Este niño estaba a punto de morir, y ha parado un buen rato en la punta de las espadas. Con todo, juro por la rama de su cintura, las granadas de su pecho, que no le dejo bajar sino con dos dírhams, incluso si tuviera que permanecer sobre el filo de las espadas dos días. El equilibrista entonces dice: Pueblo de nobles cualidades, pueblo de virtudes, os ruego por mi vida, tomadme hacia vosotros. Y declama:
>
> ¡Salvadme de mi tormento con algo insignificante! ¡Salvadme!
> ¡Auxiliadme con poca cosa que tengáis! ¡Llevadme!
>
> Uno de los que el deseo ardiente del árbol de su generosidad le llama, le da un dírham, de su boca a la del otro, y se marcha (*Three* 1992: 68-9).

Parece ser que estos juegos gimnásticos despertaban gran interés en el público egipcio. De hecho, Ibn Dāniyāl saca al escenario otro acróbata, Waṯṯāb al-Bajtyārī 'Muy-saltador El-que-se-contonea':

> Waṯṯāb al-Bajtyārī sale al escenario con su bagaje, cuerdas y postes, caminando sobre las cuerdas con zuecos de madera, mientras la gente teme ansiosamente su caída; él aplaude con sus manos, mientras todos los ojos le están mirando fijamente, y declama:

Mi arte se basa en la delicadeza y no en la fuerza,
y para mi caída no hay cura.

Escalando llegué a las cimas de la gloria
y mi posición se ha vuelto asombrosa y bien establecida.

Mi cuerpo ligero por su sutileza vuela.
¡Alabado sea Quien me mantiene en el aire!

Luego, cae tan rápido como un bólido y engancha el pulgar del pie en una de las cuerdas. Las miradas se vuelven hacia él y los corazones de los presentes laten aceleradamente cuando dice:

Señores, me atreví a afrontar este peligro para recibir de vosotros algunas dádivas; si muriera en mi lugar, no escatimaríais esfuerzo en preparar mi funeral. ¡Que Dios sea misericordioso con quienes consideran mis caminos escabrosos, e incluso humedecen mi garganta con una sola gota!

(Cuando los bolsillos se abren y el líquido fluye, besa el suelo) y dice: «He cumplido con mi deber» (y se va) [*Three* 1992: 82-3].

4.2.2. Magos y astrólogos

Los juegos de magia fueron entretenimiento favorito y amado por los egipcios de la época mameluca. Estos juegos no solo sirven para deleitar y divertir, sino también para avivar la imaginación y el asombro de la audiencia. Ibn Dāniyāl trae al tablero escénico a un mago, dando vida a los trucos que allí se propone ante el público:

Šamʿūn al-Mušaʿbiḏ ‘Simón el Prestidigitador’ sale con su caja, tambor, vasijas y un acompañante pequeño. Hace que el muchacho se tumbe en el suelo, mueve los ratones y los gorriones en las jaulas, toca el tambor, estira la cuerda y la convierta en una serpiente, siembra el huerto, golpea con la raqueta y el dedal; transforma el polvo en trigo y el toronjo en ganso, perfora la mejilla de su acompañante, arranca las cuerdas de su saliva; luego, deja salir de su boca las tripas y esparce sobre su compañero los diversos colores. Luego, Šamʿūn declara: Arrebata los ojos. ¡Que los que están de pie no se vayan, que los que están sentados no se vayan! Declama:

He estado oculto a los ojos y no me verás,
y tu amor, en realidad, de mí se ha apoderado.

Lo que estoy viendo es constatación ocular o sueño.
Mi amor loco por ti deja nublada mi visión.

Luego, golpea los mangos de sus vasijas y escupe de su boca diminutos y finos dinares. Luego, pone la hoja del cuchillo encorvado alrededor de su cuello, cuelga una cadena de hierro en sus mandíbulas. Acto seguido, dice a su compañero: «Di, maestro, aliméntame los aperitivos de los generosos, las frutas de Šām (Siria)». Luego, le enseña un dátil, pero le mete en la boca un excremento, y dice: «Esta es pera de Mihrān (Persia)». El muchacho lo saca y dice: «Esta es una mierda turcomana». Luego, lo traga y dice: «Esta es miel con su cera». Y su compañero dice: «Esta es una mierda con su corteza».

A quien le gustan mis burlas y veras, si crees realmente en Dios, no te vayas, dame algo y no tiene que avergonzarse aquel que se demora. ¡Que Dios recompense a quien otorga o no otorga! (Se marcha) [*Three* 1992: 69].

En esta línea del conjunto de prácticas y procedimientos para producir efectos que supuestamente no se atienen a las leyes naturales, en la plaza pública se difunde también la cultura de pronósticos jocosos, adivinaciones y almanaques. El género de las profecías paródicas es meramente recreativo y carnavalesco, y se encuentra asociado al tiempo, al año

nuevo, a la familia, etc. Y las imágenes del juego desempeñan un papel importante al respecto. Los instrumentos del juego, como cartas, dados y guijarros, sirven igualmente para predecir el porvenir, el destino y el poder estatal. De este modo, tanto la profecía paródica como las imágenes del juego vienen a encajarse bajo un denominador común: el momento de diversión. Ibn Dāniyāl parodia las predicciones astrológicas y presenta el siguiente tipo:

> Hilāl al-Munaŷŷim 'Creciente el Astrólogo' sale al escenario llevando su libro, arenero, taburete y astrolabio y dice:
>
> ¡Gloria a Aquel que las esferas celestes glorifican en el mar de Su omnipotencia, y los reinos glorifican la gratitud de Su merced y Su favor! ¡Gloria a Aquel que engalana los cielos con los astros, predeterminando su navegación entre el ocaso y el amanecer, confiriéndoles la tarea de indicar los estados de las criaturas! Hizo que la felicidad y el infortunio fueran diferentes, acorde a la diversidad de los grados y los minutos. ¡Que Dios bendiga al asistido con el Libro claro, la revelación que recibió del Señor de los mundos, a su familia y a sus compañeros hasta el Día del Juicio!
>
> ¡Nobles señores! Hay señales y juicios para los acontecimientos que sucederán en este año, consisten en que por voluntad divina las nubes se acumularán, las olas del mar romperán, los vientos soplarán y los insectos de la tierra gatearán. Quizás los precios cambien y algunos mercaderes obtengan ganancias. Indica traslados de los beduinos, y aguas torrenciales se derramarán en cada valle. Dios permitirá que los relámpagos brillen y que llueva a cántaros. ¡Qué felicidad para los que han amasado oro y plata! ¡Y qué miseria para los que no poseen ni un puñado de ruinas! ¡Dad la buena nueva a aquel cuyo nombre comienza con la letra *qāf* y alerta al que tiene las letras *sīn* y *kāf*!
>
> Mas, caballeros, permítanme elegir de entre vosotros a dos personas que nacieron bajo el mismo horóscopo, pero tienen caracteres opuestos. De este modo, puedo predecir el horóscopo original, las ascendencias y los astros de la época a través de la demostración. Así que, juzgo el signo del alma y riqueza, *hayāliŷ al-ʿumr* 'fortuna de la vida' y *kadjuḏāh* 'esperanza de vida'. Muestro lo que requiere la persona dotada de excelencia, prestigio, honor, unión y separación. Luego, dice: Hijo, ¿cuál es tu nombre? Y tú, señor, ¿cómo te llamas?¡Bendito sea tu padre al unirse a tu madre por el trasero!
>
> El diecisiete se queda en el cuatro. En opinión de Abū Maʿšar, tu horóscopo es Cáncer, y tu ascendente Libra. Respecto a la casa del alma: sin duda eres miserable, porque te falta capacidad de guardar tus secretos; todo lo que hay en tu corazón está en la punta de tu lengua; eres de corazón tierno y derramas abundantes lágrimas; eres de mucho aguante, incluso si te dieran mil bofetadas; eres amable, de buen carácter, dócil, poco peleón; tienes una marca en tu nuca, un lunar en el muslo y tus ojos se parecen a tu tío, el bizco, pero tienes un cuello más delgado y largo que el suyo. La segunda es la casa de los bienes y los movimientos: eres verdaderamente generoso y ofreces tu mesa, si tuvieras mil bolsas de dinero, no te quedaría ni estiércol. Respecto a la tercera, es la de hermanos y hermanas: lo que indica que los varones son sodomitas y las hembras lesbianas. La cuarta es la de las consecuencias: te es indispensable el apoyo para que tus malditos asuntos se arreglen. La quinta es la de la ropa, hay que quitársela por mil y ponerse vestido nuevo de esparto; es necesario que tus hijos te sean útiles y si los abandonas, te abofetearán. La sexta es la de las enfermedades, toda tu vida estarás enfermo y la mayor cura será el estreñimiento. La séptima es la de las mujeres y tú estás en guardia respecto a ellas, pero lo que más te gusta es tocar el pene. La octava es la de la muerte y las herencias, moriréis entre el conjunto de los afeminados. La novena es la de los sueños, viajes y religiones. Viajarás por el mar, te pondrás a salvo en una calabaza. Quizá entres a la ciudad montado en un burro en vergüenza pública. Respecto a la casa de los sueños, verás mientras duermes que te has convertido en cierto tipo de ganado: cabra con barba, toro con cuernos o asno con orejas. La décima es la de la familia, serás alcahuete (*qawwād*) de ejércitos o proxeneta (*zamalkāš*). En cuanto a la undécima, es la de los enemigos, bestias, muchachos y cometas; solo mencionas a tu enemigo en buenos términos y solo te gusta montar los penes. Esto es lo que dice tu miserable horóscopo. Sé generoso con tu horóscopo, aunque pagues cuatro duros. ¡Dios conoce lo oculto y esconde los defectos! (*Three* 1992: 69-71).

4.2.3. Faquires con armas blancas

La deglución o tragar espadas se convirtió en parte de los espectáculos callejeros de la época mameluca, que incluía comer fuego, caminar sobre la cuerda floja, hacer malabares o juegos de ilusionismo. Era popular en las ferias, festivales y otros grandes eventos. Ibn Dāniyal exhibe al público el siguiente tipo:

> Aparece Šaḏqam al-Ballāʿ 'Boca-Grande Tragador-de-Armas-Blancas' con la espada, la romana, la lanza y la pica, abre mucho la boca, se acuesta en su nuca, traga las piedras y la arena y exclama: ¡Por la felicidad de quien busca reunir entre las personas! Declama:
>
> Deglutir las puntas de las lanzas, la paja o la arena áspera
> para mí es el alimento más sabroso y dulce, por Dios,
> que los favores de los hombres.
>
> Luego, se va (*Three* 1992: 80-1).

Otro artista circense que realiza pruebas de gran peligro y que causan dolor sin sufrir es Ŷarrāḥ. Aquí está el número:

> Sale al escenario Ŷarrāḥ al-Mutabbal 'Múltiples-Heridas Atormentado-de-Amor', cuya mente está enloquecida. Se ha perforado la nariz, cortado con la navaja su hombro. Luego, dice: «Concédeme, esperanza mía» (Se inflige nuevas heridas). Continúa diciendo: «¡Por ʿAlī!», y declama:
>
> Todo lo difícil se vuelve fácil por tu aprobación,
> y mi locura por quien amo es un arte.
>
> La paciencia de mi corazón a la misma paciencia asombra.
> Y mi aguante ningún ojo ha visto. Vaina
>
> Mi entereza está enamorada de cortar mi piel
> y mis párpados, mis párpados se mantienen ante las espadas.
>
> Acto seguido, dice: Juro por el hijo que va a ser sacrificado (Ac 37: 102) herido de muerte, si no se compadece nadie de mí, haré incisión en mi garganta con estas navajas, cortaré mis hombros, sangrarán mis venas, despedazaré mis carnes al igual que el corte de carne para asar, confiándome en este remedio, digno de elogio, que sirve para aquel que posee un caballo lastimado o asno roto. Ha demostrado sus beneficios en carne propia. Por Dios Altísimo, mi ganancia ha sido un simple saltamontes (se marcha) [*Three* 1992: 83].

4.2.4. Encantadores de animales:

Siguen siendo importantes los juegos circenses en la segunda *bāba,* a los que Ibn Dāniyāl presta mucha atención. Los espectáculos propios de un circo, normalmente itinerante, aparte de los acróbatas y magos, pueden incluir domadores y adiestradores de animales. Estos juegos gozaron siempre de gran popularidad. Siglos antes, al-Ŷāḥiẓ (m. 255/868) recoge varios testimonios al respecto en su libro *al-Ḥayawān* [Animales] (1985). Asimismo, Ibn Dāniyāl no se contenta con ofrecer a los domadores de animales domésticos, sino también a los salvajes.

Animales salvajes:

El primero en aparecer en la obra es el siguiente, relativo a la doma de bestias peligrosas, como leones y leopardos:

Aparece Šibl al-Sabbāʿ ‘Cachorro-de-León Adiestrador-de-Fieras’, acompañado del león y sus secuaces, atado con cadenas y grilletes. Unas veces camina cual jactancioso, y otras cual asesino; lo agarra por la melena como a un elefante, lo tira hacia atrás y se acerca a la cabeza que parece una corona; el leopardo no muestra miedo ni nerviosismo, se sonríe mostrando los colmillos. Mientras tanto, Šibl al-Sabbāʿ unas veces lo doma; y otras le cuesta arrastrarlo y ponerlo de pie, pero aun así canta con fuerza de ánimo y corazón no cobarde:

Señores míos, miren cómo me encuentro
al ponerme al cuidado de un intrépido matador,

un rey tirano cuyo favor busco
cada día con humillación y conquista.

Solo me deja con vida, porque yo soy el domador
que lo alimenta sin falta.

Mas en sus garras yo no soy más que un trozo de carne,
salvadme pues de las sogas de los tormentos.

Los asistentes se apresuran a responder a su petición. Así que buscan refugio de la maldad y la ira del león (se marcha) [*Three* 1992: 74-5].

El número siguiente está protagonizado por otro adiestrador de fieras:

Mubārak al-Fayyāl ‘Bendito Domador-de-elefantes’ sale al escenario con su elefante y canta a grito herido en hindi. Dijo, se dijo y dice: *Ṭalā ṭalīlan ṭalandā wa akindā akrawā rākarandā.* Luego, golpea con su gancho de hierro la cabeza del elefante, le ordena obedecer arrodillándose como un esclavo; este cumple, luego se levanta meneando su trompa por el camino, mientras Mubārak al-Fayyāl canta con soltura y declama:

Mira al elefante con su tamaño gigantesco
y maravíllate ante la obra perfecta del Creador, el Originador.

Parece una cúpula construida sobre columnas,
recubierta por fuera con brea y alquitrán,

o, mejor dicho, un barco naufragado en el mar,
cuyo casco ha sido cortado por una espada afilada.

Cuando lo ves ir y venir, crees que brotan sus orejas
como dos hojas de colocasia.

Luego, el elefante se aleja bajando su trompa, mientras los chicos le gritan por detrás: «Ḥālūmah Zalumah ‘con Trompa’» (se marcha) [1992: 75-6].

Otro domador de animales salvajes aparece a mitad de la obra:

Salen al escenario Abū l-Waḫš ‘Padre de Fieras’ y el oso, con el palo y los estribos que suenan como campanas y dice: ¡Jamīs, toca la flauta! Y declama:

La compañía del oso me enseñó a luchar
y de la corrupción puede surgir la integridad.

Entre los osos tengo un amigo de carácter rudo,
arrogante, desobediente y desmedidamente obstinado.

Cuando me desobedecía, mi bastón lo educaba,
y le enseñaba penas y glorias.

Luego dice:

Así caminan las gordas, así duermen los perezosos. Luego, dice: ¡Quien entre vosotros bendiga al nombre del noble Profeta, del Mensajero elegido, por su vida, nunca experimentará reveses! Si no me ayuda, ¿a quién acudiré? ¡Que Dios prolongue vuestra vida y haga prosperar vuestras casas! (Se marcha) [*Three* 1992: 79].

Los domadores o artistas callejeros que utilizaban monos como parte de su espectáculo eran un tipo de ambulantes bastante populares en el Medievo islámico e iban de pueblo en pueblo llevando esa vida itinerante y viviendo del producto de su actividad. Es un tema que se ve en una *maqāma* 'cuadro novelístico' de Badīʿ al-Zamān al-Hamāḏānī (m. 398/1007) [*Maqāmāt:* n.º 20]. Estableciendo una rápida comparación entre el tratamiento literario de al-Hamāḏānī e Ibn Dāniyāl, el dramaturgo egipcio sale ganando por goleada. Mientras el primero se limita a decir que el adiestrador hace bailar al mono, Ibn Dāniyāl ofrece un retrato vivo y altamente expresivo. El autor se vale de la hagiografía del Profeta en el seno de la descripción evocando a Iblīs disfrazado de beduino de la tribu de Naŷd para aconsejar cómo acabar con la vida del Profeta (Ibn Kaṯīr 1988: III, 215). Aquí está el texto:

Sale Maymūn al-Qarrad 'Dichoso Domador-de-Monos' aparece con su cercopiteco, mono y ruidos de joyas, y dice: *Al-šayj* al-Naŷdī 'Demonio encarnado en un *naŷdī'* os ha venido, para tocar mis tambores, silbar mis flautas y hacer bailar a mi mono, declama y dice:

Mi mono entiende tan bien, casi habla,
la galanura de sus movimientos es tal que te enamora,

arremete como un esclavo castrado e hipócrita,
unas veces baila y otras aplaude,

En cuanto pasa por una casa, da saltos hasta su vértice
antes de colgarse finalmente del techo.

El dorso de su palma es azul como la mano
del tintorero cuando a mi señal responde.

Está cubierto con el pelo encrespado de un perro como vestimenta,
más bien, el pelaje de una ardilla y parte ancha del calzón,

Cuando me siento, sostiene mi vela en su mano
y vigila para que no se incendie.

Gracias a él me gano la vida en vista de lo que le enseñé,
después de haberme sacrificado al chivo abigarrado.

Vio lo que mis manos cometieron para degollarlo,
así que obedece, anticipándose a mi deseo.

Luego, hace bailar a su mono, vestido con un velo y capirote y le hace girar en una rueda, y éste salta, gira. Luego, recita:

Alegra a los señores, y hazles ver
tus hábitos, canta y dice:

Por Dios, Maymūn,
¿cómo es el baile de la mujer corpulenta?

¡Deja que los presentes te observen!
Luego atrapa estas pelotas.

Lleva el tocado de los tártaros,
Por Dios, Maymūn.

Baila para nosotros como el equilibrista,
salta y brinca sobre mi cabeza,
juega hábilmente con el palo,
acuesta la cabeza y descansa.
Por Dios, Maymūn,
recoge las contribuciones de los clientes.

Luego, concluye: Pueblo magnánimo, tened piedad de aquel cuyo sustento es a través de estos monos y este tití. (Se aleja) [*Three* 1992: 81-2].

Animales domésticos:

Volviendo a la clasificación que hemos establecido, nos corresponde tratar ahora los animales domésticos. Según el orden de aparición en pantalla del teatro de sombras, aparece el siguiente personaje:

Abū al-ʿAŷab 'Padre de las Maravillas' sale con el chivo dorado; le hace una señal y este mueve los arcos de sus cuernos con su carillo dorado. Luego, le ordena que se ponga de pie y le señale con sus patas delanteras a los hijos legítimos; lo coloca sobre un trozo de madera puesto sobre un taburete. Acto seguido, recita pidiendo donaciones y declama:

Le enseñé a un chivo/tonto *(tays),*
pero nunca logró hacerse entender.

Y mi signo zodiacal se convirtió en Capricornio
y no llegué a conocer las estrellas.

Cierto, el chivo es más sagaz
que las personas que no captan la enseñanza.

Se va con poca dádiva, seguido por el chivo (*Three* 1992: 76).

El segundo en aparecer es el domador de gatos:

Abū l-Qiṭaṭ 'Padre del Gato' aparece con el ratón en la cesta, le hace una señal al gato y entona un poema:

Hice virtuosos a los que por naturaleza degenerados eran
y sometí a los de carácter testarudos.

Paz he puesto entre ratones y gatos
hasta que el amor y el afecto fueron ciertos.

Luego ordena:

¡Numayr 'Tigre Pequeño', sube al círculo, pero ten cuidado de que no te muerda el ratoncito! ¡Tú, Sammūr 'El de la Cola Larga', sal a su encuentro! ¡Tú, Sinān 'El de los Dientes Llameantes', persíguelo! ¡Tú, toma el pelaje rojo y tú, el amarillo! ¡Y tú, Summān 'Gordo' del campo, persíguelo! ¡Y tú Sinŷāb 'Ardilla' en el muro! ¡Y tú, Bulayq 'Manchado', salta sobre su espalda! ¡Y tú, Abū l-Ŷurḏān 'Padre de las Ratas', muérdele en el regazo! (Cumplen las órdenes y el público se ríe), y él dice: ¡Que Dios no aflija con el mal de las ratas a quien se muestre generoso con nosotros con los dones! (Se va) [*Three* 1992: 77-8].

El tercer número es presentado por un encantador de perros:

Zagbar al-Kalbī 'Peludo Domador-de-perros' aparece con sus compañeros, cachorros y perros, se sienta y canta:

Aprendí los caracteres de estos perros.
¿Dónde podría encontrar amigos como ellos?

Lealtad, paciencia, respeto a los compromisos,
defensa al amigo íntimo en los apuros.

Se mantienen vigilantes cuando duermo en los desiertos
y me protegen de la ferocidad de los lobos.

Perros son, pero realmente mejores
que algunas personas que andan vestidas.

Luego, dice: ¡Señores, pueblo de munificencia y servicio! Les eduqué para obedecer mis órdenes y hacerles bailar al son de mi panderete y mi flauta. ¿Dónde estás Fiṭṭis al-Aqṭam 'Chato Mordido'? ¿Y tú, Dabbūs al-Aṣlam 'Enganche con Orejas cortadas'? ¿Dónde están Ṭabaq al-Ward 'Florero de Rosas'?, Siwār 'Ajorca', ʿIkrīš 'Hierbas', ʿUnnābah 'Uvero' y Kulbahar 'Flor de Primavera'? (Los perros le responden ladrando y bailando en armonía con el ritmo). Luego dice:

Aprovechad la invocación de los perros y considerad, gente razonable, ayudadnos, aunque sea con migajas o huesos. Nosotros somos vuestros invitados. ¡Invitados vuestros jamás sufren injusticia! (Se va) [*Three* 1992: 78-9].

4.2.5. Músico ambulante

Dentro de la segunda obra, junto a los animadores que iban de un mercado a otro y domadores de monos y otros animales, podemos ver músicos de calle. Las canciones populares tenían con frecuencia estribillos animados y eran una oportunidad para gritar y hacer barullo. Ibn Dāniyāl presenta un divertido retrato de uno de estos artistas. Se trata de un músico sudanés con su tambor tradicional y su compañero Mihtār:

Sale Nātū 'Resaltante' con los tambores, el capirote y el pelo colgado de su cabeza, hace vibrar las jabalinas, da algunos pasos y luego retrocede por la calle, abre mucho los ojos, despliega las comisuras de la boca con los dedos, camina con paso ágil y rápido como una mula, baila y canta al ritmo del tambor, y declama:

Nātū, Nātū, Nātū, Nātū,
gacelas de Sudán,
pupilas de los seres humanos,
si los muchachos todavía estuvieron vivos,

mas ya están muertos, Nātū, Nātū, Nātū, Nātū,
déjanos en la mañana temprana
beber o emborracharnos, Mihtār Nabr,
viértelo en mis entrañas, Nātu, Nātū, Nātū, Nātū.

Si no fuera por estas cervezas
con las ratas/mujeres regordetas,
no habría favoritas

que adoran a las damas, Nātū, Nātū, Nātū, Nātū.

ya no sufro más,
mi vida hoy se ha vuelto dulce,
como el agua de rosas,
y estos son sus momentos, Nātū, Nātū, Nātū, Nātū.

Magos, cantad para mí
en la taberna, oh Dūs,
bebe del arcaduz
y limpia los bordes, Nātū, Nātū, Nātū, Nātū.

Amada morena,
roja como un ladrillo,
quien abandona Nubia,

no sabe cuánto pierde, Nātū, Nātū, Nātū, Nātū.

(Sale, ha hecho provisiones llenando el saco) [*Three* 1992: 79-80].

4.2.6. Guía de la procesión de la peregrinación a La Meca

Otro espectáculo de gran envergadura es la fiesta de *dawarān al-maḥmil.* Se trata de la marcha en procesión de la litera con la colgadura para la Caaba *(Kiswá)* que iba desde Egipto a La Meca precediendo la caravana anual de los peregrinos. Se celebraba dos veces al año en los meses de *raŷab* y *šawwāl,* pero la más fastuosa era la procesión de *šawwāl.* Nos muestra un festejo multitudinario donde a la etiqueta religioso-gubernamental se yuxtaponen manifestaciones populares. Su procesión ha sido motivo de un nuevo espectáculo, conocido en la tradición popular como *diabluras* (Bajtín 1974:85). Sus actuantes llevan el nombre de *ʿafārīt al-maḥmal* ‘demonios del *maḥmil*’, pertenecían a un grupo de mala fama, conocido como *awbāš al-mamālik al-sultāniyya* ‘canalla de los mamelucos del sultanato’ (Shafik 2014: 195-96). Cuando la procesión se pone en marcha, versión paródica de la santidad de *al-maḥmil,* se oyen manadas de caballos, ruidos de armas, sonidos de trompetas, estruendos de tambores, etc. y aparece el diablo con séquito. La hueste enmascarada, especie de demonios jocosos y aterradores al tiempo, tienen la potestad de fustigar e intimidar al público sin experimentar desagravios por ello.

Ibn Dāniyal aprovecha este gran espectáculo para ofrecer en su teatro al personaje principal que conduce la caravana hasta su destino, La Meca. El autor se vale de los diversos lugares santos de la península arábiga, además de aludir a un hadiz en el último verso del segundo poema: «El juramento falso deja desoladas las casas» (*al-Muʿŷam al-wasīṭ* 2004: 662). Aquí está la escena entera:

> Aparece ʿAssāf al-Ḥādī 'Corredor-del-desierto el Guía', ata su montura y llama:
>
> ¡Nuestro Señor, tanto de la Casa y la Morada de Abrahán!
> Transmite mi saludo al Profeta *al-tuhāmī.*
>
> Guía del viaje nocturno, párate en los lugares santos
> para que mi corazón se cure del mal de amor.
>
> Un poco más despacio, camellos fuertes,
> esta es Ṭība y las casas.
>
> Luego, dice: ¡Guía de aquel que no tiene guía! ¡Aquel que transporta a los que tienen poco con escasa provisión! ¡Que Dios provea a vosotros y a nosotros en este año la visita de la Casa Sagrada de Dios y la visita de la tumba del señor de los hombres, Muḥammad, que la paz y la bendición sean sobre él! Y canta:
>
> Dondequiera que me vaya, te tengo presente,
> y el sol de tu rostro en mi conciencia brilla.
>
> O tú, que habitas dentro de mí,
> en mi corazón nadie ocupa lugar sino tú.
>
> Si te dirijas a Ḥiŷāz, mi pupila
> es el valle de al-ʿAqīq y como fuente mis lágrimas brotan.
>
> No pensaba antes de despedirme de ti
> que fue mi propio corazón al que despido en la partida.
>
> Gracias a ti, próspero es todo desierto.
> Y al partir, desoladas son tus casas.
>
> Luego, dice: Quien tiende su mano concediéndome favor, aunque sea un hilo de lana, un puñado de cebada en el forraje de este camello, Dios le proveerá en este año la peregrinación a la Casa Sagrada y la visita de la tumba del Profeta, qué la mejor bendición y paz sean sobre él. (Se marcha) [*Three* 1992: 88].

4.2.7. Comentarios sobre los números exhibidos

En este breve apartado, haremos un recuento de los aspectos más sobresalientes de los (15) números traducidos:

A) Ibn Dāniyāl tiene la voluntad poética de contar con la risa para la creación literaria, para conjuntarla armónicamente con las veras. Lo cómico que penetra en la disposición del curso del argumento de la obra y de los personajes que intervienen en el mismo es el recurso más apropiado para la penetración de la oralidad y con ella de los recursos risibles que la acompañan.

Introduce una rogativa burlesca, cambia el tono y reúne una serie de manifestaciones festivas y pide merced al respetable, como «pueblo de nobles cualidades, pueblo de virtudes…», sirviéndose del estilo típico de las peroraciones de los charlatanes de la feria.

B) En el teatro de Ibn Dāniyāl, y aunque de forma parcial, el intérprete de sombras logra, a través de la imitación, crear las actitudes e impresiones de otro ser, el personaje o el tipo, que responden a una situación ficticia; a saber, logra, por vía de la imitación vocal y la retórica, vestirse de la expresión apropiada en el momento preciso, confiriendo así más credibilidad y entidad al carácter teatral. O lo que es lo mismo, cada personaje literario habla de conformidad con su oficio, condición y circunstancia. La actividad juglaresca en cuestión suele ir antecedida por un nombre, cuya elección suele estar ligada al entrenamiento que asume el personaje, con su propia singularización, y constituye un anticipo o una ratificación de lo que se le adscribe en la escena (Shafik 2010a:171-75).

C)Todas las descripciones de las diversas actuaciones están bien logradas y además de la pintura de las expresiones faciales, gestos y movimientos tanto en los juglares como en los animales, hay un esfuerzo en los detalles de dibujar cuerpo, vestimenta, instrumentos y bisutería que se emplean en los espectáculos, como si estuviéramos viendo una actuación en directo. Buena prueba de ello es el retrato del encantador de mono, que expone los ademanes que su mono puede ofrecer. Lo mismo se puede decir de la forma de andar, bailar, tocar el tambor y cantar de Nātū, el músico sudanés.

4.3. *Al-Mutayyam wa-l-ḍāʾiʿ al-Yutayyim*

Respecto a la tercera *bāba, al-Mutayyam wa-l-ḍāʾiʿ al-Yutayyim* [El Enamorado y el Huérfano perdido], es una obra homoerótica de clara predilección licenciosa (*muŷūn*). La pieza teatral expone un testimonio directo de la homosexualidad masculina en la era mameluca, tiempo conocido por su relajación moral (Shafik 2021: 381-407). Las peleas de animales, gallos, carneros y toros, en donde dos adiestrados de ellos combatían a muerte, se realizaban en arenas circulares en las plazas de los mercados y eran igualmente populares. De hecho, eran esas peleas más que ningún otro espectáculo las que realmente animaban a la afición, e incluso levantaban la pasión de las multitudes. Un juez decidía entre los rivales. Estos deportes de sangre atraían apuestas sobre el probable ganador, y la carne del animal muerto se comía en un banquete en honor a su triunfo. Ibn Dāniyāl ofrece tres peleas relativas a los animales mencionados. Como botón de muestra, citamos la escena de combate entre dos carneros:

> Al-Yutayyam dice: ¡Cuidado con mi carnero al-Naṭṭāḥ ‘Muy Acorneador’! Todo jugador lo conoce, es como si fuera un león salvaje; casi derriba con sus cuernos los signos del zodiaco y con sus dos astas hace añicos la presa de Gog y Magog:
>
> El rojo del crepúsculo de las alturas en el aire
> es señal de que sus estrellas están heridas.

No le he hecho resistir la envidia, ni untado sus cuernos con la grasa del león, ni colgado en su cuello los amuletos, ni mi madre ha roto el cuenco en su rostro una jarra de agua encantada. Convocad al árbitro de los árbitros para que pueda demostrar lo que pretendo en el campo de la lucha.

El mensajero llama: ¡Eh árbitro Zayhūn! Dice: ¡Somos de Dios y a Él volvemos! (C 2: 156). Hemos vuelto una vez más a la pelea, después de los picotazos; y hemos retornado de la pesadez de los imberbes (*nakārīš*), consiguiendo solamente plumas arrancadas durante el enfrentamiento. ¡Señor, dame! ¿Dónde están las apuestas? ¡En la prueba, los hombres son honrados o deshonrados! En fin, cada hombre conoce a su rival. Quien toca la flauta, no se molesta en esconder su barbilla. ¿Quién entre vosotros acepta los términos de esta pelea y lucha contra este carnero de color moreno? El primero que responde y dice: «Yo, árbitro», será ineludible, y le deseo la victoria.

Al-Mutayyam sale y dice: Árbitro de los árbitros, tanto valor no tiene el carnero de este chaval. Mi carnero es de raza de Bašmūr (Norte del Delta); tiene fama de ser audaz, aunque no dispone de gran físico; mi carnero acornea montañas sin retroceder.

El carnero de al-Mutayyam sale enfrente de Abū l-Šīn 'Padre de la Vergüenza'. Una vez que los dos carneros se enfrentan, declama y recita:

Nuestro carnero solo nació para la pelea.
Él es un rival con el cuerno en alto,

nalgas como escudo en forma,
los dientes son tan afilados como puntas de lanza.

Sale Ḥurfūš 'Indigente' agarrando al carnero, conocido como *Waḥšī* 'Salvaje', y al-Mutayyam le insta: «Di algo sobre mi carnero». Entonces, declama:

Vuestro carnero es una rata del retrete.
¡Miradlo! Está bien armado.

Acornea paredes de arcilla, sin verse afectado,
es tan ligero como una pluma en una ráfaga de viento.
[…]

El árbitro Zayhūn dice:
La gente está reunida, al hecho pecho, se caerán las embestidas, por lo que se debe hacer las apuestas. Luego, toma su posición entre los dos, Waḥšī y Abū l-Šīn, situando un carnero frente al otro y declara: ¡Alabado sea Dios por haber hecho las ovejas una inversión lucrativa y por hacerles la bendición más sublime entre todo el ganado, convirtiendo al carnero como fundamento de la procreación, encargado de defender a las hembras! ¡Alabado sea Dios por el agradable sabor de la leche! ¡Busco refugio en Él de la subyugación y la injusticia! ¡Gracias a Él aparto la cobardía y la avaricia! ¡Busco Su guía en palabras y hechos! ¡Que Dios bendiga al Señor de los Profetas, asistido con la revelación y la comunicación y toda su familia y sus compañeros con una bendición perpetúa hasta el día del Juicio!

Dicho eso, cada lugar tiene sus palabras, y cada campo sus hombres. En esta clase de juego, se pone a prueba la aspiración del buscador y lo buscado, se distingue al vencedor del vencido. El dotado de resolución se mantendrá firme, ya sea atacando o retrocediendo. Entonces se dará cuenta del éxito nacido de la perseverancia, mediante la cual asciende a la morada de los exitosos. Luego, hace que los dos carneros se den cabezazos al modo del juego de sombras en este ámbito.

El carnero de al-Yutayyam queda derrotado, entonces al-Mutayyam declara entre risas: Mi carnero le ha dado un golpe mortal, y los dírhams de su apuesta no valen una mierda; nos enseñó su trasero huyendo. De tal palo, tal astilla. Queda quebrantado su orgullo, y subyugado su radicalismo desmedido y echa un pedo. Al-Mutayyam le mira y dice: Antes de que comenzara la pelea, le dije que llevase el carnero con la cabeza y las dos patas, y encima le ofrecí dos terneros, con la esperanza de que me permitiera besarlo o simplemente me dijera una palabra de cariño (*Three* 1992: 101-03).

Este episodio deja algún apunte de interés. El discurso pertenece a una oralidad desmesurada, propia de la plaza pública y el lenguaje de la calle, rodeado a su vez del discurso religioso del árbitro Zayhūn, que causa una sorpresa que conduce a la festividad; sirve de contraste, de carácter risueño, que levanta la risa del oyente/lector al incorporar dentro del discurso grave del juez a las mismas personas corrientes de las que participan en la pelea de animales (Shafik 2021: 391-93). Este ejemplo típico demuestra cómo se buscaban analogías y conformidades, por insustanciales que fueran, para desfigurar lo serio dándole connotaciones cómicas. Lo que se buscaba era el ingenio del sentido, la imagen y el sonido de las palabras y ritos sagrados que podían convertirse en objeto de escarnio a través de un mínimo detalle que hacía descender el ritual sacro a lo inferior, material y corporal, convirtiéndose, así, en una serie de textos y sentencias sagradas invertidas. Al ser una parte del lenguaje familiar de los mercados, el léxico era sujeto a la fuerza degradante y renovadora del potente principio inferior ambivalente.

5. Conclusiones

Ibn Dāniyāl, hondamente influido por el ambiente popular de las plazas de los mercados de El Cairo y sus fiestas, no ha dejado escapar la ocasión de incorporar en su teatro de sombras, que hunde sus raíces en el folklore y la cultura popular, la variada actividad de ocio, juego y espectáculo, extensamente difundida en su época.

La trilogía de Ibn Dāniyāl tiene una relevante herencia de estas representaciones populares que se celebraban en plena calle, ya que el espíritu festivo y carnavalesco invade varias escenas y se contagia a los personajes, los argumentos, las maneras, etc. Cada profesión de entrenamiento tenía su vocabulario típico y favorito, mondo y lirondo. Al transcribir el habla de estos caracteres teatrales, el dramaturgo egipcio esboza un notable y dinámico cuadro de la plaza del zoco.

Lo festivo, lo cómico y lo popular han sido la base sobre la que asentar ese nuevo teatro que se pretendía partir para renovar el teatro de sombras de su época. La mirada se vuelve, casi al unísono, hacia la mismísima vida social y la realidad del pueblo a través de sus calles, mercados y plazas. Allí, Ibn Dāniyāl ha encontrado la concepción del mundo que se oponía a los altos conceptos de las clases dirigentes y la cultura oficial. Este mundo tiene su integridad y sus propias leyes estéticas, un paradigma especial de la perfección no sometida a la estética clásica de la hermosura y lo excelso. En el universo creado por nuestro autor, la unidad interna de todos sus componentes heterogéneos se manifiesta con claridad extraordinaria, hasta el punto de que su trilogía constituye un interesante testimonio de la cultura cómica popular.

Bibliografía

ʿAŠŪR, Saʿīd (1992): *al-Muŷtamaʿ al-miṣrī fī ʿaṣr salāṭīn al-mamālīk,* El Cairo: Dār al-Nahḍa al-ʿArabiyya.

BAJTÍN, Mijail (1974): *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais,* Julio Forcat y César Conroy (tr.), Barcelona: Barral.

CORRAO, Francesca María (1996): *Il riso, il comico, la festa al Cairo nel XIII secolo,* Roma: Istituo per l´Oriente.

ḌAYF, Šawqī (1984):*ʿAṣr al-duwal wa-l-imārāt: Miṣr – al-Šām,* El Cairo: Dār al-Maʿārif.

ḌAYF, Šawqī (1988): *al-Fukāha fī Miṣr,* El Cairo: Dār al-Maʿārif.

HAMAḌĀNĪ AL- (1988): *Venturas y desventuras del pícaro Abu-l-fath de Alejandria (maqamat),* S. Fanjul (tr.), Madrid: Alianza Editorial.

IBN BAṬṬUṬA. *A través del Islam* (2017), Serafín Fanjul y Federico Arbós (tr.), Madrid: Editorial digitial Titivillus.

IBN KAṮĪR (1988): *al-Bidāya wa-l-nihāya,* ʿAlī al-Šīrī (ed.), Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāṯ.

KAHLE, Paul (1912): «Marktszene aus einem egyptischen Schattenspiel»,*Zeitschrift für Assyriologie,* nº 27 (1-3),pp. 92-102.

LAPIDUS, I. M. (1984): *Muslim Cities in the Later Middle Ages,* Cambridge: Cambridge Universiry Press.

MAQRĪZĪ AL-(1936-72): *Al-Sulūk li-maʿrifat duwal al-mulūk,*Muḥammad Muṣṭafá Ziyāda y Saʿīd ʿĀšūr (ed.), El Cairo: Dār al-Kutub.

MAQRĪZĪ AL- (1998): *al-Mawāʿiẓ wa-l-iʿtibār fī ḏikr al-jiṭat wa-l-āṯār,* Jalīl al-Manṣūr (ed.), Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.

Muʿŷam (al-) al-wasīṭ (2004): El Cairo: Maktabat al-Šurūq al-Dawliyya.

Mujtār (al-) min šiʿr ibn Dāniyāl… ijtiyār Ṣalāḥ al-Dīn b. Aybak al-Ṣafadī (1979): Muḥammad Nāyif al-Dulaymī (ed.). Mosul: Maktabat Bassām.

NAṢṢĀR, Luṭfī Aḥmad (1999):*Wasāʾil al-tarfīh fī ʿaṣr salāṭīn al-mamālīk,* El Cairo: al-Hayʾa al-Miṣriyya al-ʿĀmma li-l-Kitāb.

SHAFIK, A. (2009): «La idea del teatro en el Medievo islámico», *Cuadernos de Minotauro,* 7, pp. 75-105.

SHAFIK, A. (2010): «*Ḥikāya* 'imitación' y términos afines del arte de la representación teatral a la luz de la literatura árabe», *al-Andalus-Magreb,* 17, pp. 157-186.

SHAFIK, A. (2010a): «Onomástica literaria y traducción: La motivación de los nombres propios en *Ṭayf al-Jayāl* 'Sombra de la Fantasía' de Ibn Dāniyāl (m. 710/1311)», en *Estudios de lingüística y traductología árabe,* coor. S. M. Saad, Madrid: IEEI, pp. 151-225.

SHAFIK, A. (2011): «El saber médico en las obras literarias: el caso de la trilogía de Ibn Dāniyāl», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos,* 39, pp. 15-48.

SHAFIK, A. (2012): «Ibn Dāniyāl (646/1248-710/1310): poeta y renovador del teatro de sombras», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos,* 61, pp. 87-111.

SHAFIK, A. (2014): «Fiesta y carnaval en el Egipto mameluco», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos,* 63, pp. 189-208.

SHAFIK, A. (2016) «El arte ecuestre en la obra de Ibn Dāniyāl», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos,* 65, pp. 167-186.

SHAFIK, A. (2019): «El pícaro en la literatura árabe: *ʿAŷīb wa-Garīb* de Ibn Dāniyāl» *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos,* 68, pp. 201-225.

SHAFIK, A. (2021): «El homoerotismo masculino en la literatura mameluca: *al-Mutayyam* de Ibn Dāniyāl» *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos,* 70, pp. 381-407.

SHAFIK, A. (2023): «La tolerancia religiosa en clave cómica en la época mameluca: la trilogía de Ibn Dāniyāl», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos,* 72, pp. 375-93.

SHAFIK, A. y Mohamed Saad, S. (2024): *El teatro de sombras árabe: historia, técnica y textos,* Valencia: Tirant Humanidades.

ŠIŠTĀWĪ AL- (1999): *Mayādīn al-Qāhira fī al-ʿaṣr al-mamlūkī,* El Cairo: Dār al-Āfāq al-ʿArabiyya.

ŠIŠTĀWĪ AL-(2018):*Abāwāb al-Qāhira al-ṯalāṯa: al-Naṣr, al-Futūḥ, Zuwayla,* El Cairo: Dār al-Āfāq al-ʿArabiyya.

Three Shadow Plays by Muḥammad Ibn Dāniyāl (1992): Paul Kahle y Derek Hopwood (ed.), Cambridge: E. J. W. Gibb Memorial Series.

ŶĀḤIẒ AL- (1985): *Kitāb al-ḥayawān,* ed. ʿA. M. Hārūn (ed.), Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāṯ al-ʿArabī.

FARFAR, UN ARBRE ENIGMATIQUE DU *KITAB AN-NABAT* D'ABU ḤANIFAH AD-DINAWARI (IX^{E} SIECLE) : REVUE DES ESPECES LIGNEUSES D'ABYSSINIE A USAGE TECHNIQUE POUR UNE PROPOSITION D'ÉLUCIDATION

FARFAR, UN ARBOL ENIGMATICO DEL *KITAB AN-NABAT* DE ABU ḤANIFAH AD-DINAWARI (SIGLO IX): UNA REVISION DE LAS ESPECIES LEÑOSAS ABISINIAS DE USO TECNICO PARA UNA PROPUESTA DE ELUCIDACIÓN

FARFĀR, AN ENIGMATIC TREE OF THE *KITĀB AN-NABĀT* OF ABŪ ḤANĪFAH AD-DĪNAWARĪ (9TH CENTURY) : REVIEW OF WOODY SPECIES OF ABYSSINIA RECEIVING TECHNICAL USES FOR A PROPOSAL OF ELUCIDATION

فرفار شجرة غامضة من كتاب النبات لأبي حنيفة الدينوري (القرن التاسع): مراجعة الأنواع الخشبية الحبشية للاستخدام الفني لاقتراح

Jamal Bellakhdar*
Farmacéutico, biólogo, investigador en etnobotánica

Recibido: 11/12/2023 **Aceptado:** 13/10/2024

BIBLID [1133-8571] 31 (2024) 105-139

« *Farfār*, un arbre énigmatique du *Kitāb an-nabāt* d'Abū Ḥanīfah ad-Dīnawarī (IX^{e} siècle) : revue des espèces ligneuses d'Abyssinie à usage technique pour une proposition d'élucidation ».

Résumé : Le *farfār* est l'un des végétaux mentionnés dans les traités arabes de botanique dont l'identification pose problème parce que la description qu'en donne le polygraphe arabe du IX^{e} siècle Abū Ḥanīfa ad-Dīnawarī –le premier à en parler, les auteurs venus après lui n'ayant fait que le reprendre– n'a pas été jugée suffisante par les chercheurs qui ont tenté jusque-là de l'identifier. Le mot a, de plus, disparu de nos jours du lexique naturaliste arabe et son étymologie n'est pas clairement établie.

Dans cet article, nous tentons à notre tour de mettre un nom sur cet arbre énigmatique qui nous est donné comme natif en Abyssinie, en mettant en œuvre une méthode laborieuse s'appuyant sur une étude préalable des espèces ligneuses employées dans cette région du monde à des fins techniques par les populations locales.

Nous commençons par analyser en détail les données figurant dans les sources anciennes et relatives à ce végétal. Puis nous comparons ces renseignements parcellaires à ce que nous avons appris, dans un premier temps, des ligneux de la Corne de l'Afrique dans l'espoir que les données ethnobotaniques que nous avons recueillies sur les usages que font les sociétés traditionnelles locales des bois produits par leurs arbres indigènes nous aident à entrevoir une piste conduisant à l'identification du *farfār*. Enfin nous complétons notre travail de prospection par une recherche dans les langues et dialectes de ce sous-continent en quête d'une explication étymologique au vernaculaire arabe de cet arbre.

Mots-clés : *Farfār*, *Kitāb an-nabāt*, Abū Ḥanīfah ad-Dīnawarī, Arbres et arbustes, Espèces ligneuses, Abyssinie, Corne de l'Afrique, Cuvettes, Sceptres, Sticks, Bâtons, Bois durs, Étymologie, Ethnobotanique, Artisanat, Usages traditionnels techniques. **«*Farfār*, un árbol enigmático del *Kitāb an-nabāt* de Abū Ḥanīfah ad-Dīnawarī (siglo IX): revisión de especies leñosas abisinias de uso técnico para una propuesta de elucidación».**

* Email: jamalbellakhdar@hotmail.com. ORCID : https://orcid.org/0000-0003-2705-8707

Resumen: El *farfār* es una de las plantas mencionadas en los tratados botánicos árabes cuya identificación plantea un problema debido a que la descripción dada por el polígrafo árabe del siglo IX Abū Ḥanīfa ad-Dīnawarī –el primero en hablar de ella, pues los autores que le sucedieron no hicieron más que repetir lo que había dicho– no fue considerada suficiente por los investigadores que habían intentado hasta entonces identificarlo. Además, la palabra ha desaparecido hoy del léxico árabe de la naturaleza y su etimología no está claramente establecida.
En este artículo, intentamos, por nuestra parte, poner un nombre a este enigmático árbol, que se nos presenta como originario de Abisinia, mediante un laborioso método basado en el estudio previo de las especies leñosas que utilizan las poblaciones locales en esta región del mundo con fines industriales.
Comenzamos por analizar detalladamente los datos que aparecen en fuentes antiguas referentes a esta planta. Luego contrastamos esta información fragmentaria con lo que nos es conocido, inicialmente, de los árboles leñosos del Cuerno de África esperando de que los datos etnobotánicos que hemos recopilado sobre los usos que las sociedades tradicionales locales hacen de las maderas producidas por sus árboles nativos nos ayuden a vislumbrar una pista que nos conduzca a la identificación del *farfār*. Finalmente, completamos nuestra labor de prospección con una investigación de las lenguas y dialectos de este subcontinente en busca de una explicación etimológica del nombre vernáculo árabe de este árbol.
Palabras clave: *Farfār*, *Kitāb an-nabāt*, Abū Ḥanīfah ad-Dīnawarī, Árboles y arbustos, Especies leñosas, Abisinia, Cuerno de África, Cuencos, Cetros, Porras, Palos, Maderas nobles, Etimología, Etnobotánica, Artesanía, Usos técnicos tradicionales.

"*Farfār*, an enigmatic tree of the *Kitāb an-nabāt* of Abū Ḥanīfah ad-Dīnawarī (9th century): review of woody species of Abyssinia receiving technical uses for a proposal of elucidation".

Abstract: *Farfār* is one of the plants mentioned in the arabic botanical treatises whose identification is problematic because the description given by the arabic polygraph of the 9th century Abū Ḥanīfa ad-Dīnawarī – the first to speak about it, the authors who came after him had only taken it again – was not considered sufficient by the researchers who tried so far to identify it. The word has, moreover, disappeared nowadays from the arabic naturalistic lexicon and its etymology is not clicked.
In this article, we try to put a name on this enigmatic tree that is given to us as native to Abyssinia, implementing a laborious method based on a preliminary study of woody species used in this region of the world for technical purposes by local populations.
We begin by analyzing in detail the data in the old sources related of this plant. Then we compare this fragmented information to what we learned, in a first steep, on the woody species of Horn of Africa in the hope that the ethnobotanical data we have collected on the uses made by traditional local societies of the wood produced by their native trees will help us to glimpse a way to identify the *farfār*. Finally we complete our prospecting work with a research in the languages and dialects of this subcontinent in order to find an etymological explanation to the arabic vernacular of this tree.
Keywords: *Farfār, Kitāb an-nabāt*, Abū Ḥanīfah ad-Dīnawarī, Trees and Schrubs, Woody species, Abyssinia, Horn of Africa, Bowls, Scepters, Sticks, Hardwoods, Etymology, Ethnobotany, Handicrafts, Traditionnal Technical Uses.

«**فرفار شجرة غامضة من** كتاب النبات **لأبي حنيفة الدينوري (القرن التاسع): مراجعة الأنواع الخشبية الحبشية للاستخدام الفني لاقتراح**»

ملخص: الفرفار هو أحد النباتات المذكورة في الدراسات النباتية العربية والتي يطرح التعريف بها مشكلة لأن الوصف الذي قدمه عالم كشف الكتب العربي أبو حنيفة الدينوري في القرن التاسع كان أول من تحدث عنه، وقد أخذه المؤلفون من بعده مرة أخرى فقط لا يعتبرها الباحثون الذين حاولوا حتى الآن التعرف عليها كافية. علاوة على ذلك، فقد اختفت الكلمة في الوقت الحاضر من المعجم الطبيعي العربي. لم يتم تحديد أصل الكلمة بشكل واضح
وفي هذا المقال، نحاول بدورنا إطلاق اسم على هذه الشجرة الغامضة، التي يطلق عليها موطنها الأصلي الحبشية، وذلك من خلال تطبيق طريقة اشراقة تعتمد على دراسة مسبقة للأنواع الخشبية المستخدمة في هذه المنطقة من العالم من قبل السكان المحليين.
نبدؤ التحليل التفصيلي للبيانات الواردة في المصادر القديمة للمنطقة في ما يخص هذه النبات تم نقارن هذه المعلومات المجزأة بما تعلمناه من الأنواع الخشبية في قرن أفريقيا على أمل أن البيانات العرقية التي جمعناها حول استخدامات المجتمعات التقليدية المحلية للمنتوجات، التي تنتجها التجارة الأصلية و التي تساعد على القاء نظرة خاطفة على درب يؤدي إلى التعرف على الفرفار، وأخيرا نكمل معلوماتنا التقنية بالبحث في لغات ولهجات عند شبه القارة هذه بحثا عن الشرح التقليدي باللغة العربية العامية في ما يخص هذه الشجرة
الكلمات المفتاحية: فرفر، كتاب النبات، أبو حنيفة الدينوري، الأشجار والشُجيرات، الأنواع الخشبية الأفريقية الأصل ، قرن أفريقيا، الحبشة، علم النبات العرقي، أصول الكلمات، الأوعية، الطاسات، الصولجانات، العصي، الأخشاب الصلبة، الاستخدامات التقنية التقليدية.

Le *farfār* est l'un des végétaux énigmatiques des traités arabes de botanique dont l'identification pose problème, d'une part parce que la description qu'en donne le polygraphe arabe Abū Ḥanīfa ad-Dīnawarī, le premier à en parler, ne fut probablement brossée qu'à partir de propos rapportés(1) et manque par conséquent de précision (lui-même n'ayant pas vu le végétal), d'autre part parce que toutes les autres mentions de cet item dans les écrits des auteurs anciens ne sont que des reprises et n'apportent rien, ou presque rien, de véritablement nouveau.

Ce qui accroit la difficulté, c'est que le texte source (Le *Kitāb an-nabāt* d'Abū Ḥanīfa ad-Dīnawarī) –qui a constitué à l'évidence en son temps un recueil précieux de renseignements botaniques– ne nous est parvenu que par fragments et n'a pu être reconstitué, du moins pour plusieurs de ses sections, qu'à partir des nombreux emprunts que lui ont faits les auteurs venus après lui (Hamidullah, 1973 ; Lewin, 1974). Les rares autres données que l'on peut trouver se rapportant à l'arbre *farfār* ne proviennent que de textes littéraires ou de dictionnaires anciens dont les commentaires, notamment sur l'origine géographique de l'espèce, ne s'appuient pas – en tout cas pas de manière clairement énoncée– sur les écrits de prédécesseurs faisant autorité en la matière.

De plus, le phytonyme *farfār* ayant aujourd'hui disparu du vocabulaire naturaliste arabe –à une exception près où il a été appliqué de manière fautive à une espèce indienne introduite comme plante ornementale, et sur laquelle nous reviendrons plus loin– le recours au lexique arabe contemporain pour tenter d'accoler une identité botanique linnéenne à ce végétal, s'est très vite avéré improductif.

En raison de ces lacunes, les seuls éléments dont nous disposons pour tenter de mettre un nom sur l'arbre *farfār* du *Kitāb an-nabāt* d'Abū Ḥanīfa ad-Dīnawarī sont donc les indications recueillies dans les rares sources écrites qui traitent de cet arbre, toutes imprécises qu'elles soient, et de les confronter aux données fournies par la phytogéographie et par l'ethnobotanique, laquelle constitue, dans une certaine mesure, une archéologie des savoirs anciens.

Dans cette petite étude, nous commençons par analyser en détail les données relatives au végétal figurant dans les sources anciennes. Puis nous comparons ces renseignements parcellaires à ce que nous savons des végétaux de l'Ancien Monde, faisant l'objet aujourd'hui –ou ayant fait l'objet autrefois– d'usages identiques à ceux rapportés dans ces sources. Cet examen comparatif, entrepris au plus près des données recueillies et des connaissances acquises de nos jours en botanique et en ethnobotanique, nous a permis d'avancer des propositions concernant l'identité du *farfār* en accord avec les descriptions que nous trouvons dans les textes anciens arabo-islamiques.

(1) Nous verrons plus loin que ce végétal nous est décrit comme natif de l'Abyssinie. Abū Ḥanīfa ne s'étant jamais rendu dans cette région, les éléments descriptifs qu'il nous en donne ne peuvent par conséquent provenir que de récits que lui ont fait des voyageurs ou des commerçants connaissant bien le pays. En revanche, il a pu observer les objets fabriqués à partir de son bois qui semblent avoir fait l'objet d'importation comme produits de qualité et, de ce fait, notoirement connus à son époque.

I - LE *FARFĀR* DANS LES TEXTES ANCIENS

Le *Kitāb an-nabāt* d'Abū Ḥanīfa ad-Dīnawarī

Comme nous l'avons précédemment dit, le *Kitāb an-nabāt* d'Abū Ḥanīfa ad-Dīnawarī est le premier traité à nous fournir quelques données de morphologie et d'ethnobotanique ancienne sur le *farfār*.

Savant d'origine kurde, Abū Ḥanīfa Aḥmad ibn Dāwūd ad-Dīnawarī, né en 820 à Dīnawar dans le Kermānšāh (une province de l'actuel Iran), décédé en 896 à Dīnawar, est connu aujourd'hui comme botaniste, philologue et astronome, mais il se distingua avant tout pour son esprit encyclopédiste. Il fut l'élève des Ibn as-Sikkīt, père et fils, à Baghdad, et enseigna lui-même en Iran et en Iraq. L'œuvre qu'il a laissée, imposante vu l'étendue des disciplines abordées, mais en grande partie perdue, ne nous est malheureusement parvenue que par fragments (Issa, 1933).

Son livre maître, le *Kitāb an-nabāt*, se présente comme un dictionnaire botanique comportant la description des végétaux, la façon de les cultiver quand il s'agit de plantes domestiquées, les différents sols qui se prêtent à ces cultures et divers autres renseignements à caractère ethnobotanique. C'est une source inestimable d'informations sur la flore de la Péninsule arabique et sur quelques plantes non indigènes mais connues des populations locales, qu'Abū Ḥanīfa a réussi à consigner par écrit en combinant témoignages oraux de Bédouins, renseignements puisés dans d'anciennes monographies et observations personnelles. Le travail de recension lui fut facilité par l'arrivée massive à son époque de Bédouins de la Péninsule arabique venus se fixer dans les villes de Bassorah, Baghdad et Koufa, alors en plein essor. D'ailleurs, son livre est parsemé de phrases du genre : « *un Bédouin m'a dit* », ou « *plusieurs Bédouins m'ont raconté* », ou encore « *j'ai interrogé un vieillard de l'Arabie qui m'a rapporté que* ». Abū Ḥanīfa n'a donc pas eu besoin de se déplacer en Arabie pour s'informer, ce sont, en quelque sorte, les personnes-ressources qui sont venues vers lui. Mais cela ne change rien à la qualité de son travail. Tout dans le *Kitāb an-nabāt* démontre de la manière la plus évidente que son auteur était minutieux dans la recherche de l'information sûre, avérée, vérifiée par recoupement et éventuellement complétée par des références littéraires.

* *
*

Voici ce qu'on trouve dans son *Kitāb an-nabāt*, au sujet du *farfār*, du moins ce qui a pu en être reconstitué dans l'édition établie par Hamidullah (rubrique *farfār*, n° 822) :

> « Ad-Dīnawarī a dit : *al-farfār*[2] est un grand arbre atteignant la taille du platane (*ad-dulb*) [*Platanus orientalis* L.]. Ses feuilles sont semblables aux feuilles de l'amandier (*al-lawz*) [*Prunus amygdalus* Stokes]. Il a des fleurs qui ressemblent à celles des roses rouges (*šibh al-ward al-aḥmar*) [*Rosa* sp.]. Il grossit au point qu'on peut y tailler de grandes cuvettes (*al-ʿisās al-ʿiḍām*)[3] et des gobelets (*aqdāḥ*, sing.: *qadḥ*). Et au fur et à mesure que l'arbre vieillit, son bois noircit et devient comme l'ébène (*al-ābnūs*). Il est dur comme

[2] À noter cependant que certains manuscrits anciens mentionnent le vernaculaire *farwā* plutôt que *farfār*. C'est le cas, par exemple, du manuscrit M – l'un des deux qui ont servi à la traduction en espagnol de la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* d'Abū l-Ḫayr al-Išbīlī (Bustamante & al., 2003-2010). Nous reviendrons plus loin sur l'interprétation de cette divergence.

[3] *al-ʿisās*: ustensile de cuisine utilisé soit pour pétrir la pâte soit pour reçevoir le lait de vache lors de la traite (*Grand dictionnaire arabe "al-Mounjid"*, ed. Dar el-Machreq, Beyrouth).

de la pierre, résistant et use les lames de fer. Les petits éclats de bois (*diqāq*), légers, qui se détachent de ses gobelets ont une bonne odeur (*wa-aqdāḥu-hu diqāq ḫifāf ṭayyibat al-rāʾiha*) ».

Ad-Dīnawarī a ajouté: « On en fait des bâtons de commandement (*al-maḥāṣir*); qui atteignent la valeur de 200 dirhams pièce ; *al-maḥṣar* est un petit bâton avec lequel se déplacent les "grands" [c.-à-d. les chefs] et les nobles »[4].

Ad-Dīnawarī a cité aussi, à l'appui de ce qu'il nous dit de la robustesse du bois de cet arbre, ces paroles d'un chansonnier anonyme : « Le ciseau du tourneur (*al-balṭ*) dégrossit (verbe *barà* = affûter, dégrossir, rogner) le rondin (*al-ḥubar*) de *farfār* ».

Ad-Dīnawarī mentionne également le *farfār* dans la rubrique qu'il consacre au tamaris (*aṯl*) (Hamidullah, 1973 n° 4) et dans lequel il traite des bois qui servent à fabriquer des ustensiles de cuisine de grande taille (cuvettes, plats, bols et autres).

Le *Tāǧ al-ʿarūs* de Murtaḍà al-Bilgrāmī az-Zabīdī et le *al-ʿUbāb* d'aṣ-Ṣaġānī

En faisant des recherches sur le vocabulaire des artisans du bois pour retrouver le sens des mots *al-balṭ* et *al-ḥubara* utilisés par ad-Dīnawarī, Hamidullah a trouvé quelques autres mentions des usages techniques de cette espèce dans les rubriques que lui consacrent le *Tāǧ al-ʿarūs* de Murtaḍà al-Bilgrāmī al-Zabīdī[5] et dans le livre intitulé *al-ʿUbāb* d'aṣ-Ṣaġānī[6].Voici ce que nous rapporte Hamidullah de la consultation de ces ouvrages : « *al-balṭ* est l'outil métallique du sculpteur (*al-ḫarrāṭ*). Et *al-ḥubara* est la pièce de bois – comme un nœud de bois [une loupe de bois, *al-ʿuqād*] – dans laquelle on taille des ustensiles. On en tire des récipients marbrés (*muwaššāt*), aussi beaux que les plus luxueux ustensiles de bois (*ḫalanǧ*) ». À noter que ces deux auteurs emploient le vernaculaire *farar,* pour désigner cet arbre, au lieu du *farfār* du *Kitāb an-nabāt.* Le premier d'entre eux est un érudit qui fréquenta un grand centre intellectuel situé dans la plaine côtière du Yémen, juste en face de l'Érythrée ; le second voyagea dans la Corne de l'Afrique. Il ne s'agit donc pas de n'importe qui, mais de deux connaisseurs de cette région du monde.

Le *Kitāb al-muḫaṣṣaṣ* d'Ibn Sīdah

Ce lexicographe andalou qui vécut au XIe siècle réserve une petite place à la description du *farfār* dans la rubrique qu'il consacre au platane (*ad-dulb wa naḫwuhū* (page 261 du volume 3 de l'édition de Beyrouth parue en 1996)[7] mais il ne fait que reprendre à la lettre ce que rapporte Abū Ḥanīfa.

La *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* d'Abū l-Ḫayr al-Išbīlī

Dans la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb*, sous *farfār* (Khattabi, 1990, nº 1921 ; Bustamante & a.l., 2004-2010, n° 3821), Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, un botaniste sévillan du XIIe siècle, reprend à l'identique ce qui vient dans le *Kitāb an-nabāt* d'Abū Ḥanīfa ad-Dīnawarī, en y ajoutant cependant quelques précisions qu'il a tirées peut-être d'une copie plus complète de ce livre, aujourd'hui

(4) Dictionnaire Abdelnour al-moufassal Arabe-Français (par Jabbour Abdel-Nour), Beyrouth, 1983 : *al-maḥṣar* : sens 1 : baguette, badine (canne flexible), stick ; sens 2 : sceptre, bâton de commandement.

(5) *Tāǧ al-ʿarūs min šarḥ ǧawāhir al-qāmūs* de Murtaḍà al-Bilgrāmī az-Zabīdī, (1732-1791), un lexicographe qui fit ses études à Zabīd, au Yémen. Ce dictionnaire commente et complète le *Qāmūs al-muḥīt* de Muhammad ibn Yaʿqūb al-Fayrūzābādī, un théologien et lexicographe iranien né en 1326, à Kāzerūn (Iran), décédé en 1414 à Zabīd (Yémen).

(6) *al-ʿUbāb al-zāḫir wa-l-lubāb al-fāḫir* (The great abyss) (§ *farar*) de Rādī d-Dīn al-Ḥasan b. Muḥammad aṣ-Ṣaġānī (1181-1252). Né à Lahore, ce lexicographe voyagea en Inde, à La Mecque, Médine, Aden, Mogadiscio (Makdishu), Baghdad.

(7) *al-Kitāb al-muḫassas* d'Ibn Sīdah (Abū l-Ḥasan ʿAlī Ismāʿīl al-Maġribī al-Mursī), un lexicographe de l'Espagne musulmane (né à Murcie en 1007- décédé à Dénia en 1066). Merci au Pr. Mohammed El-Mahfoud de l'INAU de Rabat de nous avoir procuré une copie de cet ouvrage et de quelques autres.

disparue, d'une autre source qui n'est pas indiquée ou d'une interprétation du texte source qui lui est toute personnelle. Voici ces ajouts : « [Il a] des fleurs de couleur (*fī lawn*) rouge foncé (*qānī*) semblable à la couleur des roses rouges[8] ». Et plus loin : « Il pousse dans les hautes montagnes recouvertes d'arbres. Ce n'est pas un végétal de notre pays mais du pays des Abyssins. On le rencontre en Iraq mais l'abyssin est le meilleur et on s'en sert pour falsifier l'ébène ». Et il conclut sa monographie en disant : « Abū Ḥanīfa en parle dans son livre et on n'en sait pas plus que cela ».

Le *Lisān al-ʿarab* d'Ibn Manẓūr

Une autre caractéristique rapportée pour le *farfār* dans le *Lisān al-ʿarab* de l'encyclopédiste Ibn Manẓūr[9], repris par le *Munǧid aṭ-ṭullāb* du père jésuite Louis Maalouf, est la résistance de son bois au feu *wa-hiya šağarat*^{un} *ṣabūr ʿalà n-nār* (« c'est un bois qui résiste au feu ») – comprendre par-là que l'arbre ne se consume pas facilement. Le *Lisān al-ʿarab* nous apprend également que le *farfār* est utilisé pour fabriquer des palanquins *wa-farfara idā ʿamila al-farfār, wa-huwa markab min marākib an-nisāʾ wa-r-riʿāʾ šibh al-hawiyya wa-s-sawiyya.*

Récapitulatif des données rapportées dans les sources arabes pour un essai d'identification

Les caractéristiques de l'arbre *farfār* peuvent être résumées comme suit :

- Grand arbre atteignant la taille du platane ;
- Espèce poussant dans les forêts des hautes montagnes en Abyssinie ;
- L'un de ses écotypes ou un taxon voisin existerait aussi en Iraq ;
- Le tronc devient volumineux chez les pieds âgés ;
- Les feuilles ressemblent à celles de l'amandier ;
- La fleur est "du type" (*šibh*) de celle des roses rouges pour Abū Ḥanīfa ; de couleur rouge foncé (*qānī*) semblable à celle des roses rouges, pour al-Išbīlī ;
- L'arbre est décrit par Abū Ḥanīfa sous le nom de *farfār* mais certains manuscrits reproduisant la description donnée dans le *Kitāb an-nabāt* et certains auteurs anciens ayant voyagé dans la Corne de l'Afrique (aṣ-Ṣāġānī) ou ayant acquis leur savoir à Zabīd, dans le voisinage donc de l'Abyssinie (az-Zabīdī), nous donnent les vernaculaires *farar* et *farwà* ;
- Le bois est dur, résistant, use les scies ; il est odorant à la coupe, noircit en vieillissant et s'emploie, en raison de cette caractéristique, pour falsifier l'ébène ;
- Dans son bois, on taille de grandes cuvettes, des gobelets, des sceptres, des bâtons de commandement, des armatures de bâts et de palanquins ;
- C'est un bois présentant d'excellentes qualités techniques et esthétiques d'où la valeur marchande élevée des objets pour la fabrication desquels il sert de matière première ;
- L'arbre résiste au feu.

(8) Ces roses de couleur rouge foncé dont il est question ici sont vraisemblablement des fleurs de l'espèce *Rosa gallica* L., à corolle simple, originaire du Caucase et de la Turquie.

(9) Ibn Manẓūr (Abū l-Faḍl Ǧamal ad-Dīn Muḥammad ibn Manẓūr al-Anṣārī al-Ḫazraği al-Ifrīqī), né en 1233 en Ifriqiya, décédé en 1311 au Caire.

II - À PROPOS DU PAYS D'ORIGINE DU *FARFĀR*

Nous avons vu précédemment qu'Abū l-Ḫayr al-Išbīlī, dans la rubrique de la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* où il traite de l'arbre *farfār*, nous dit ceci, en s'appuyant sur l'autorité d'Abū Ḥanīfa ad-Dīnawarī : « Il pousse dans les hautes montagnes recouvertes d'arbres. Ce n'est pas un végétal de notre pays mais du pays des Abyssins [*al-ḥabaša*] »(10).

Le pays dit *al-Ḥabaša* est donc l'origine géographique assignée au *farfār* par l'auteur du *Kitāb an-nabāt*, qui nous précise, de plus, que cette espèce est étrangère à son pays.

À ce sujet, deux questions se posent à nous : 1°/ quel sens Abū Ḥanīfa donne au mot *al-Ḥabaša* ? ; 2°/ Quand il nous dit « *ce n'est pas un végétal de notre pays* » qu'entend-t-il par là ?

Pour les auteurs orientaux, *al-Ḥabaša* ne peut être que l'ancienne Abyssinie (correspondant de nos jours à la Corne de l'Afrique + le Sud de la Nubie), car, jusqu'au XIe siècle, les auteurs arabes du Machreq n'employaient ce nom que pour désigner cette grande région avec laquelle les Arabes de la Péninsule entretiennent des relations depuis très longtemps(11). Il faut dire que certaines espèces ligneuses qui passent pour être propres à l'Abyssinie ont été signalées aussi dans les montagnes du Yémen et de la Péninsule arabique mais ont été ignorées des Bédouins qui ont renseigné Abū Ḥanīfa. Il ne faut donc pas toujours prendre à la lettre cette domiciliation territoriale et la considérer parfois comme un type de biotope reproductible dans certaines stations périphériques.

En revanche, pour les voyageurs de l'Occident musulman (Maghreb et al-Andalus), le mot *al-Ḥabaša* a pu désigner un espace africain plus grand et être donné parfois comme synonyme de *as-Sūdān*, le pays des Noirs, c'est-à-dire qu'il fut étendu à toute l'Afrique noire connue des Arabes, exceptée sa Côte orientale (*Bilād az- Zanǧ*)(12). Mais ce n'est vraisemblablement pas le cas ici, Abū Ḥanīfa étant un auteur du Machreq.

En tout cas, il est exclu que cet arbre puisse être une espèce native du Proche-Orient. Nous verrons plus loin que l'actuel ligneux qui a reçu le nom de *farfār* à Oman et aux Émirats Arabes Unis, *Tecomella undulata* (Sm.) Seem. (Bignoniacées), et qui passe pour une espèce locale, fut, en réalité, introduit à une époque relativement récente dans les pays du Golfe en provenance d'Inde et n'a rien à voir avec le *farfār* d'Abū Hanīfa.

---

(10) Cette donnée ne figure pas dans la recension incomplète que Hamidullah nous a livrée du *Kitāb an-nabāt* d'Abū Ḥanīfa ad-Dīnawarī. Mais lorsque Abū l-Ḫayr al-Išbīlī nous la fournit en s'appuyant sur l'autorité d'Abū Ḥanīfa, il la fait suivre de la formule suivante « *Abū Ḥanīfa en parle dans son livre et on n'en sait pas plus que cela* ». Ce qui vient confirmer que cette donnée n'est pas un ajout personnel et a bien été puisée dans le *Kitāb an-nabāt.*

(11) C'est des émigrants d'Arabie du Sud, installés sur la côte et sur les hauts plateaux de l'Éthiopie septentrionale parmi les populations indigènes Agaw et Bedja déjà au cours de la seconde moitié du Ier millénaire av. J.-C., qui jetèrent les bases d'une culture originale dont l'épanouissement eut lieu au Ier siècle apr. J.-C. dans le royaume d'Axoum. Ces communautés sud-arabiques apportèrent avec eux leur alphabet qui jeta les fondements de l'écriture éthiopienne, en même temps que se développait la langue guèze. De cette date, au moins, remontent les relations entre Arabes de la Péninsule et Abyssins.

(12) Voici ce que disait, à ce sujet, en 1928, l'égyptologue Sir E. A. Wallis Budge : « *It seems certain that classical historians and geographers called the whole region from India to Egypt , both countries inclusive, by the name of Ethiopia, and in consequence they regarded all the dark-skinned and black peoples who inhabited it as Ethiopians* ».

Notre deuxième interrogation porte sur l'étendue et les contours de l'espace géographique qu'Abū Ḥanīfa estime être son pays afin de pouvoir situer sur une carte les territoires qu'il considère comme étrangers.

En résumé, nous savons que l'auteur du *Kitāb an-nabāt*, est né au Kermānšāh, dans le Kurdistan iranien, au pied des Monts Zagros, qu'il poursuivit des études à Baghdad, qu'il enseigna lui-même un certain temps en Iraq avant de retourner dans sa région natale, à Dīnawar, où il obtint une charge de professeur. De plus, son œuvre témoigne d'une très bonne connaissance de l'espace iranien et de la culture persane. Ce qu'il considère comme son pays correspond donc au territoire de l'ancienne Mésopotamie, dans une acception large, incluant l'Iraq actuel, l'Iran occidental, la Syrie intérieure et une partie de la Péninsule arabique.

III - RECHERCHES LINGUISTIQUES ET ÉTYMOLOGIQUES SUR LES MOTS *FARFĀR*, *FARAR* ET *FARWĀ*

Sur la base de ce que nous dit Abū Ḥanīfa ad-Dīnawarī de l'habitat de l'arbre *farfār*, défini comme étant l'Abyssinie (*al-Ḥabaša*), nous émettons, au départ de notre recherche, trois hypothèses relatives à l'origine étymologique du mot *farfār* et de ses variantes *farar* et *farwā* (nous avons vu que ces mots furent aussi employés dans certains manuscrits et par certains auteurs arabes plutôt bien renseignés) :

Première hypothèse : une appartenance de ces phytonymes au lexique arabe.

Deuxième hypothèse : une appartenance à l'amharique ou à l'une des autres langues parlées dans la Corne de l'Afrique.

Troisième hypothèse : une appartenance à des langages africains (Égypte ancienne, Nubie, Afrique sub-saharienne).

Éventualité d'une origine étymologique arabe ou d'un mot étranger arabisé

Tout d'abord, il convient de préciser que le "*f*" des locuteurs arabes peut aussi bien correspondre à un "*f*" –si le mot contenant cette consonne a appartenu depuis toujours à leur lexique– qu'être le rendu d'un "p", voire même d'un "b", s'il a été au départ emprunté à une autre langue. On trouve par exemple dans la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* d'al-Išbīlī (Bustamante & al., 2004-2010, n° 3797 et note p. 592), une rubrique reprenant l'article *peperi* des traités grecs de matière médicale et dans lequel ce mot a été rendu en romance par *bībruh* et en arabe par *fāfāri*. Il s'agit évidemment ici du poivre noir (*Piper nigrum* L.), dont le nom grec a été inspiré par le syriaque *bābārī*, lui-même tiré du sanskrit *pippalī*. Cet exemple montre, dans l'hypothèse d'une origine non arabe du mot *farfār,* comment le "*f*" arabe peut venir se substituer à des "*p*" et parfois même à des "*b*", quand bien même cette dernière consonne existerait dans la langue arabe.

Cela étant dit, un survol rapide des dictionnaires arabes nous a permis de déceler trois entités sémantiques autour desquelles des mots sont construits et pour lesquelles l'éventualité d'un lien avec le mot *farfār* est à examiner. Ces entités sémantiques, s'appuyant sur des étymologies distinctes, sont l'entité *farfīrun*, l'entité *forfor* et l'entité *farfara*.

L'entité *farfīrun*, dont le sens de base est "pourpre", dérive du grec πορφύρα *porphyra* qui a donné le latin *purpura* avec le même sens de "pourpre", désignant au départ la pourpre *bleu conchylienne (ou* pourpre hyacinthe), la *firfīr* ou *furfīr* des traités arabes (Ibn Baytar, n° 214). En lien avec cette entité, nous trouvons le mot *furfuriyyat*^{un} désignant le purpura, une lésion de la peau avec hémorragie, en raison de la couleur pourpre des ecchymoses. Cette entité fournit

aussi la racine de plusieurs noms de plantes qui se distinguent par la couleur pourpre d'une ou de plusieurs de leurs parties. Nous avons ainsi le vernaculaire *furfur*^{un} pour l'épilobe hérissé (*Epilobium hirsutum* L., Onagracées) sans doute en raison de la couleur pourpre des grandes fleurs. Le mot *al-furfur* est également utilisé pour désigner diverses euphorbes marquées de pourpre (*Euphorbia chamaesyce* L., *Euphorbia dulcis* L. var. *purpurata*, *Euphorbia characias* L., *Euphorbia amygdaloides* L. var. *purpurea*). On a aussi *farfahīn* et *firfir* pour le pourpier (*Portulaca oleracea* L.) en raison des tiges pourpres de la plante (Ibn Baytar, n° 313 et 1580). La *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* rapporte *firfīrī* pour *Gladiolus byzantinus* Mill. (Bustamante & al., 2003-2010, p. 693) et *furmīnūn* pour *Euphorbia pithyusa* L. (Bustamante & al., 2003-2010, n° 5126). De son côté, la langue espagnole a gardé pour le sarrasin (*Fagopyrum esculentum* L.) le mot *alforfón* comme synonyme de *trigo morillo* qui veut dire blé noir, un vernaculaire qui dérive directement de l'arabe *al-furfur* (Leender, 1987) et qui lui a été donné en raison de la couleur rougeâtre à pourpre de ses tiges. La langue haoussa, quant à elle, attribue les vernaculaires *foro* et *farfara* à une espèce de sorgho (*Sorghum* sp.) (Dalziell, 1955), des vernaculaires qui dérivent de la langue arabe à laquelle elle a emprunté plusieurs éléments lexicaux.

Le vernaculaire *farfīrun* s'emploie aussi dans les textes arabes pour un oiseau qui est probablement l'espèce à grandes pattes rouges pourpres également dénommée *abū barākiš*, *Porphyrio porphyrio* L. (poule sultane, porphyrion, talève bleu, purple gallinule). Cet oiseau est toujours appelé *furfur* (plur.: *farāfir*) en Égypte où ce nom, arabisé à partir du grec, a été conservé (*Encyclopédie de l'Islam*, article "Abū barakish", 1980[13]). Mais le même vernaculaire a aussi été employé pour d'autres oiseaux à plumage coloré en pourpre ou à irisations pourpres. C'est ce que fait le *Lisān al-ʿarab* qui nous apprend que le *furfur* est un petit passereau, mais sans nous en apprendre davantage. Idem pour le botaniste écossais J.E.T. Aitchison qui signale, dans un commentaire sur herbier[14], avoir entendu appeler *furfur* un petit oiseau nectarivore à plumage bleu acier ("steely-blue honey bird") que nous pensons être un souimanga, soit le souimanga asiatique ou souimanga pourpré (*Cinnyris asiaticus* Latham), soit le souimanga brillant (*Cinnyris habessinicus* Ehrenberg), soit encore le souimanga de Palestine (*Cinnyris osea* Bonaparte), qui fréquentent tous trois cette contrée (Abd Rabou, 2019) .

La deuxième entité sémantique, *forfor*, a été détectée par Georg Wilhelm Freytag (1837) dans la langue des Bédouins de la Péninsule arabique pour une farine obtenue en pilant les fruits du mesquite syrien, *Prosopis farcta* (Banks et Sol.) J.F.Macbr.[15], un arbre portant localement le nom de *yanbūt*, une farine qu'Abū Ḥanīfa mentionne sous le nom générique de *sawīq* (Ubaydli, 1993). On retrouve en Éthiopie le même mot, sous les formes *forfor* et *ferfer*, pour la farine du bananier d'Abyssinie *Ensete ventricosum* (Welw.) Cheesman, appelé localement *ensete*, et pour divers aliments préparés avec cette farine. Selon toute vraisemblance, ce mot dérive du latin *farfarus*, qui veut dire "farineux", ou du latin *furfur* = son de blé, et renvoie donc à l'idée de pulvérulence.

La troisième entité sémantique, le verbe *farfara*, s'emploie avec le sens de "voltiger", "secouer les ailes", "papillonner" et a donné le mot *farfārun*, qui veut dire "léger", "volage",

(13) Un petit passereau très coloré, originaire de Nubie, l'euplecte franciscain (*Euplectes franciscanus* Isert) porte lui aussi le nom d'*abū barakish*, selon d'autres auteurs.

(14) Cette mention, figurant sur un herbier d'Aitchison (Kew, 489), nous a été aimablement communiquée par le Dr. Shahina A. Ghazanfar du Royal Botanical Gardens (Kew, Université de Cambridge) que nous remercions ici pour sa coopération (correspondance personnelle du 14/12/2022).

(15) Il s'agit spécifiquement de cette espèce, l'autre *Prosopis* que l'on rencontre dans la Péninsule arabique (ainsi qu'en Iran, en Afghanistan et en Inde), *Prosopis spicigera* L. [= *Prosopis cineraria* (L.) Druce] est appelé *ghat* aux Émirats Arabes Unis.

"inconstant", ainsi que le mot *farfarat*^{un} rendant l'idée d'inconstance, de légèreté, de papillonnage d'où les Turcs ont tiré le mot *farfara* qui se dit dans leur langue d'une personne prétentieuse, bavarde, fanfaronne. C'est du même mot arabe que dérivent, avec le même sens, l'espagnol "fanfarrón", le portugais "fanfarrão", l'italien "fanfano". Le verbe *ferfer* de l'arabe dialectal marocain, qui s'emploie avec le sens de bourdonner, froufrouter, bruire, a probablement cette même origine. Dans l'argot très fermé des cannabinophiles Heddawa, il a donné le mot *ferfara* pour le narguilé, en raison du bruit que fait la fumée en barbotant dans l'eau (Brunel, 1955, p. 362).

Éventualité d'une origine étymologique amharique ou guèze

L'arbre *farfār* étant décrit par Abū Ḥanīfa comme un arbre du pays des Abyssins, nous n'excluons pas que le mot qui a servi à le désigner soit à l'origine un mot d'une des langues éthiopiennes, et plus spécialement le guèze ou l'amharique. Nous avons donc mené également nos recherches étymologiques dans ce registre.

Le guèze est une langue sud-sémitique, parlée en Éthiopie jusqu'au XIV^{e} siècle. Pour plusieurs langues éthiopiennes –dont l'amharique et le tigrigna–, elle représente de nos jours ce que le latin est au français. Mais, plutôt que d'être leur langue-mère comme cela a été souvent dit, il est fort possible qu'il ne s'agisse en fait que d'une langue cousine aujourd'hui disparue en tant que langue parlée, mais consacrée langue liturgique de l'Église éthiopienne. D'autres langues éthiopiens, comme l'oromo ou le saho qui sont d'origine couchitique, ont été influencées par l'amharique, aujourd'hui langue dominante en Éthiopie.

Dans la langue amharique, plusieurs mots sont construits autour de la racine *frfr*.

Nous avons tout d'abord le mot *ferfer* pour divers aliments préparés à partir de la farine de l'*ensete* [bananier d'Éthiopie, *Ensete ventricosum* (Welw.) Cheesman] avec, comme étymologie, le latin *farfarus* = farineux, situation que nous avons déjà rencontrée précédemment dans la langue arabe pour une autre farine alimentaire. Le mot amharique *affarafar* qui veut dire "effritement" semble être en lien avec cette racine.

On rencontre aussi cette combinaison de sons dans les mots *forfor* (*forafor*) qui se dit d'un sol, d'une surface, d'un support rocheux ou simplement dur (Kane, 1991), et c'est peut-être la même racine qui est à la base de plusieurs vernaculaires attribués à des arbres à bois relativement durs ; exemples : *anfar, anfaro, anfare, anfari, anfera, amfar* pour *Buddleia polystachya* Fresenius (Kane, 1991) ; *amfare*, *hanfare* (oromo) pour *Nuxia congesta* R.Br. ex Fresenius (Lemordant, 1971) ; *anfarfaro* (tigrigna, Érythrée) pour *Combretum molle* R.Br. ex D. Don. (November & al., 2002) ; *firanfaro* (en langue saho de l'Érythrée) pour *Vangueria madagascariensis* J.F. Gmel. (Bein & al., 1996).

Éventualité d'une origine étymologique égyptienne ou d'autres régions africaines

En dehors du mot *per aa* qui signifie "grande maison", "palais", "pharaon", "roi" et qui a donné *per-peraâ* avec le sens de "fleur du roi" (d'où est issu le latin *papyrus* et le français "papier") pour la cypéracée du même nom, *Cyperus papyrus* L. (Siverman, 1997), nous n'avons pas trouvé dans l'égyptien ancien (le medu neter) de combinaisons de sons susceptibles d'être à l'origine du mot *farfār*.

On trouve cependant des vestiges de l'égyptien ancien dans plusieurs langues africaines. Cette filiation a été mise en évidence, par exemple pour la langue des Bamiléké, un groupe ethnique du Cameroun (Mandjudja Nguegang, s.d.). Elle a été également établie pour plusieurs des langues parlées aujourd'hui en Éthiopie : gueez, amharique, tigrigna, agau, kunama, wolamigna, keficho, gonga, gafat qui partagent avec l'égyptien ancien plusieurs mots monosyllabiques, la même façon de former le pluriel et quelques autres règles de grammaire. De plus, l'alphabet gueez ressemble au système méroïtique éthiopien (Budge, 1978).

Dans l'hypothèse où le pays de provenance du *farfār* désigné sous le nom de *Ḥabaša* pris dans un sens large serait le Sahel, nous avons étendu à cette aire nos recherches sur les phytonymes d'espèces ligneuses. Ces recherches dans le lexique botanique africain nous ont permis de repérer pour un certain nombre d'arbres quelques vernaculaires susceptibles de produire des effets de connaissance, que nous reproduisons ci-dessous sans toutefois préjuger de leur origine étymologique :

- afara, afraa, faraen (Nigeria) pour *Terminalia superba* Engl. & Diels (Combrétacées) (Burkill, H.M., 1995-2000 ; Irvine, 1961) ;
- hara, harar, hareyri, areri pour *Terminalia prunioides* M.A. Lawson (Combrétacées) en somali (Mahony, 1990) ;
- fara (langue akyé de Côte d'Ivoire & langue mandingue) : pour *Stereospermum kunthianum* Cham. (Bignoniacées) (Dalziell, 1955) ;
- efifire (Gabon) pour *Diospyros hoyleana* F. White (Ébénacées) (Dalziell, 1955) ;
- farar rura (haoussa) pour *Monotes kerstingii* Gilg (Diptérocarpacées) (Dalziell, 1955) ;
- fafara, fanfara (Malgache) pour *Turraea sericea* Sm. (Méliacées) (Dalziell, 1955) ;
- farafara (Songhai) pour *Bauhinia thonningii* Schum. (Fabacées) (Dalziell, 1955) ;
- farfara (Tambouctou) pour une variété de *Cola nitida* (Vent.) Schott & Endl., (Sterculiacées) (Dalziell, 1955) ;
- furru (Sierra Leone) pour *Albizia zygia* (DC) Macbr. (Fabacées) (Dalziell, 1955) ;
- fafraha, frafraha (Ashanti, Ghana) pour *Dalbergiella welwitschii* Baker f. (West African blackwood) (Fabacées) (Dalziell, 1955) ;
- fafraha, frafraha (Ashanti, Ghana) pour *Millettia stapfiana* Duhn et M. rhodantha Baillon (Dalziell, 1955) ;
- furufuru, forforo (Malgache) pour *Areca catechu* L. (Arecacées) (Flacourt, 1995) ;
- aborbora (Gabon) pour *Nesogordonia kabingaensis* (K.Schum.) Capuron ex R. Germ (Malvacées) (Oyen, 2005) ;
- tartar (Soudan) pour *Sterculia setigera* Delile (Sterculiacées) (El-Tahir & al., 2010).

Nous avons trouvé aussi l'entité étymologique *farfar* dans le créole des territoires français de l'Océan Indien. Le mot y sert à nommer divers meubles en bois : étagère de cuisine, table, claie pour fumer le poisson, lit fixé au mur. Cette entité se retrouve dans la langue malgache, sous la forme *farafara* –qui est vraisemblablement à l'origine des mots créoles– pour désigner l'étagère en bois placée au-dessus du foyer et qui sert à ranger les vivres. Les Malgaches appellent aussi *farfar* un petit cabanon en bois servant de resserre, de remise (Bollée & al., 1993).

IV – RECHERCHES SUR LES USAGES TECHNIQUES DES BOIS DANS L'AIRE ÉTUDIÉE

Problématique d'une recherche tous azimuts

Comment faire alors –en l'absence d'informations suffisantes provenant de sources écrites– pour réussir à identifier le *farfār* d'Abū Ḥanīfa qui –rappelons-le– en fait état au IX^{e} siècle ?

Une solution aurait été de mettre la main sur un ancien ustensile, bâton de commandement ou objet quelconque, réputé fait en bois de *farfār*, afin d'en faire l'étude dendrologique. Mais la possibilité de procéder à cette opération ne nous a pas été donnée, faute de pouvoir trouver, dans les collections muséales, un tel objet, traçable historiquement et dont la nature ligneuse aura été documentée. Quelques rares objets en bois datant des premiers temps de l'Islam existent bien mais étant considérés comme des reliques ils sont malheureusement inaccessibles aux chercheurs et leur nature n'est pas connue. L'un de ces objets est un bol ayant appartenu au Prophète Muḥammad et conservé précieusement à la Mosquée "Cœur de Tchétchénie" à Grozny. Ce bol fut possédé de génération en génération par les descendants du Prophète avant d'aboutir dans les collections d'un musée du Royaume Uni qui le remettra au gouvernement tchétchène en 2011. Il s'agit d'un bol en bois, recouvert par un placage externe d'argent gravé de calligraphies arabes (pour le protéger de l'usure du temps mais qui n'existait pas à l'origine), faisant 19,5 cm de diamètre, 7,5 cm de hauteur et pesant 1,7 kg. Son bois est de couleur rouge-brun foncé mais aucune étude scientifique n'a été effectuée pour déterminer son origine botanique en raison du caractère sacré de l'objet qui le rend intouchable. Selon Nebi Bozkurt (2006), il existerait aussi dans la collection des reliques du Prophète sa cuvette de toilette mais la même difficulté d'accès l'exclut du champ de la recherche.

C'est par conséquent vers la prospection de la flore des ligneux de la Corne de l'Afrique que nous avons orienté nos recherches, dans l'espoir que les données ethnobotaniques dont nous disposons aujourd'hui sur les usages que font les sociétés traditionnelles locales des bois produits par leurs arbres indigènes nous aident à entrevoir une piste conduisant à l'identification du *farfār*. À partir de là, la méthode qui nous a semblé la plus adaptée à ce type de tri serait de croiser les quelques éléments descriptifs que nous donne Abū Ḥanīfa pour l'arbre *farfār* et les caractéristiques morphologiques et techniques des différentes espèces ligneuses servant ou ayant pu servir dans la région à la fabrication d'ustensiles et de sticks, et ce, après avoir dressé un inventaire, le plus représentatif possible, des espèces susceptibles d'être utilisées à cette fin.

Pour ce faire, dans une première phase de criblage nous avons relevé les données botaniques, chorologiques et ethnobotaniques disponibles dans diverses publications et pages web spécialisées et portant sur les espèces à bois dur servant ou ayant servi autrefois à la fabrication de ce type d'objets[(16)]. Ces espèces ligneuses ainsi sélectionnées, nous les avons présentées, sous forme de petites monographies résumées à l'essentiel, c'est-à-dire aux caractères utilisés par Abū Ḥanīfa pour décrire le *farfār* et que nous avons adoptés comme critères sélectifs : port de l'arbre, habitat, forme des feuilles, aspect de la fleur, propriétés et usages du bois dans la tradition locale. Afin de ne pas allonger de manière inconsidérée le présent article, nous ne

(16) Sauf référence particulière mentionnée dans le texte même des monographies, ces données ont été puisées dans l'une ou l'autre des sources suivantes : PROTA ; PlantUse ; Dalziell, 1937, 1955 ; Burkill, 1995-2000 ; Irvine, 1961 , Wood, 1997 ; Ghazanfar, 1994, 2003-2018 ; Lemordant, 1971 ; Bekele-Tesemma, 1993 ; PlantZAfrica.com ; AgroForestry Database ; World Agroforestry ; Plants.jstor.org ; Useful Tropical Plants ; Friis & al., 2010 ; PFAF Database ; Elsheikh, 2016 ; Agroforestree database ; Tree SA ; WFO-World Flora Online ; Marshall & Jenkins 1994 ; Al-Khulaidi (2018).

reportons pas ici ces monographies, dont l'ensemble (165 fiches) aurait nécessité de leur consacrer une trentaine de pages supplémentaires. Nous avons fait le choix de les publier dans un article séparé, que nous mettons en ligne en open access à l'adresse figurant ci-dessous en note de bas de page(17). Nous ne donnerons ici que les listes des espèces traitées dans cette importante compilation, mais les lecteurs qui seraient intéressés d'en connaître les détails pourront s'y reporter.

Un état des lieux avant la mise en place d'une méthode de prospection par sélection et éliminations successives

Abū Ḥanīfa ad-Dīnawarī décrit le *farfār* comme l'une des espèces convenant à la fabrication de plats et de cuvettes en bois (d'après Hamidullah, n° 4, à l'article *aṯl,* et Al-Bīrūnī, pp. 13-14). La plupart des autres espèces qu'il cite comme servant à ce même usage sont bien connues des Arabes et sont toujours utilisées à cette fin au Proche-Orient. Ce sont, en règle générale, des arbres à tronc suffisamment épais pour que de larges volumes de bois puissent y être découpés.

C'est le cas du tamaris*, Tamaris aphyll*a (L.) Karst. (= *T. articulata* Vahl) (Tamaricacées), *aṯl, naḍār* (en arabe), dans le bois duquel –un bois dur et solide tout en étant léger– on taille des gobelets, des plats, des mortiers, divers récipients, des serrures et des linteaux partout où il pousse (Proche Orient, Asie occidentale et méridionale, Afrique du Nord, Afrique orientale, Afrique centrale).

C'est aussi le cas de l'arbre qu'Abū Ḥanīfa nomme *balsam* et qui n'est rien d'autre que le Styrax du Levant, *Liquidambar orientalis* Miller (Hamamélidacées), une espèce de Turquie, du Nord de la Syrie et de l'île de Rhodes(18). Le tronc des arbres les plus âgés peut en effet atteindre un grand diamètre et fournir de beaux rondins d'un bois brun, dense et à grain fin qui fut utilisé autrefois (aujourd'hui l'espèce est protégée et son abattage interdit) pour fabriquer divers ustensiles et objets de grandes dimensions, et ce dès l'époque des pharaons. Un fragment travaillé de ce bois, datant de la 18e dynastie (-1550/-1292), a, en effet, été identifié dans une tombe de Toutankhamon (Nicholson & Shaw, 2000).

Un autre arbre mentionné par Abū Ḥanīfa ad-Dīnawarī comme propre à fournir ce genre d'objets est le micocoulier d'Afrique, *Celtis africana* Burm.f. (Ulmacées), qu'il décrit sous le nom d'*al-mīs* comme présent en grand nombre à Oman. Cette espèce est en effet répandue à Oman, au Yémen et en Arabie (Wood, 1997 ; Alfaifi, 2021) ainsi qu'en Afrique tropicale et en Afrique australe(19). Son aubier est blanchâtre, son bois de cœur (*ǧawf*) est moyennement dur, jaunâtre ou brun pâle et noircit quand l'arbre vieillit. À la coupe, il dégage une odeur

(17) Bellakhdar J. (2023), *Usages techniques traditionnels de quelques espèces ligneuses de la Péninsule arabique et de la Corne de l'Afrique*, consultable sur : https://www.academia.edu/105350678/Usages_techniques_traditionnels_de_quelques_esp%C3%A8ces_ligneuses_de_la_P%C3%A9ninsule_arabique_et_de_la_Corne_de_lAfrique.

(18) Ce ne peut être l'aliboufier, *Styrax officinalis* L. (Styracacées) –comme cela a été parfois avancé– une espèce qui pousse aussi en Turquie, en Syrie et au Liban, parce que c'est un arbuste dont le tronc n'est pas assez gros pour qu'on puisse y tailler des plats et des cuvettes. En revanche, le bois de cœur d'un autre liquidambar, *Liquidambar styraciflua* L. (Hamamélidacées), donne un excellent bois utilisé pour ce même type de fabrications, mais c'est une espèce d'Amérique du Nord.

(19) Un autre micocoulier qui lui ressemble se rencontre au Yémen, en Arabie et en Afrique tropicale : il s'agit de *Celtis toka* (Forssk.) Hepper & J.R.I. Wood. (voir notre Liste 1). Au Soudan et en Éthiopie, on trouve aussi *Celtis zenkeri* Engl., très proche de *C. toka*.

désagréable. Il sert effectivement à fabriquer des ustensiles domestiques ; c'est le cas encore aujourd'hui partout en Afrique.

Les arbres *aṯl* (Tamaris), *balsam* (Styrax du Levant) et *mīs* (Micocoulier d'Afrique), étaient donc les principales espèces locales qui fournissaient, selon Abū Ḥanīfa, à son époque, des bois servant à la taille d'ustensiles de grandes dimensions. Ces bois décrits par Abū Ḥanīfa sont aujourd'hui bien identifiés surtout que l'usage qui leur est lié est toujours actuel. Le *farfār*, quant à lui, également cité dans cette catégorie nous est donné comme un arbre d'Abyssinie produisant un bois dur et précieux.

Abū Hanīfa n'a mentionné comme arbres dont les bois furent les plus utilisés pour la fabrication de cuvettes et de gobelets que ceux pour lesquels il a pu réunir des informations. Mais, dans la même aire, d'autres espèces ligneuses ont servi autrefois –et servent toujours– à ce même usage, notamment les espèces de la Liste 1 ci-dessous dont nous donnons une description simplifiée sous forme de petites monographies dans notre article précédemment cité : Bellakhdar J. (2023), *Usages techniques traditionnels de quelques espèces ligneuses de la Péninsule arabique et de la Corne de l'Afrique*, au Registre 1, consultable en ligne :

Celtis toka (Forssk.) Hepper & J.R.I. Wood., *Cordia africana* Lam., *Cordia sinensis* Lam, *Cordia myxa* L., *Cordia monoica* Roxb., *Carissa spinarum* L., *Terminalia brownii* Fres., *Acacia asak* (Forssk.) Willd, *Acacia mellifera* (Vahl) Benth., *Acacia nilotica* (L.) Willd. ex Delile, *Acacia oerfota* (Forssk.) Schweinf., *Acacia obtusa* Humb. & Bonpl. ex Willd., *Acaci seyal* Del., *Acacia tortilis* (Forssk.) Hayne, *Acacia senegal* (L.) Willd., *Capparis decidua* (Forssk.) Edgew., *Platanus orientalis* L., *Tamarindus indica* L., *Dalbergia sissoo* Roxb. ex DC., *Bauhinia thoningii* Schumach., *Bauhinia farek* Desv., *Bauhinia tomentosa* L., *Salix subserrata* Willd., *Anogeissus dhofarica* A.J. Scott, *Combretum molle* R.Br. ex D. Don, *Dombeya torrida* (J.F. Gmel.) Bamps, *Maerua crassifolia* Forssk., *Boscia angustifolia* A. Rich., *Boscia arabica* Pest., *Balanites aegyptiaca* Delile, *Ziziphus jujuba* Miller, *Ziziphus spina-christi* (L.) Willd, *Ziziphus mucronata* Willd., *Polyscias fulva* (Hiern) Harms, *Polyscias fulva* (Hiern) Harms, *Mimusops laurifolia* (Forssk.) Friis, *Commiphora habessinica* (O. Berg) Engl., *Teclea nobilis* Delile, *Trichila emetica* Vahl., *Olea europea* subsp. *cuspidata* (Wall. ex G. Don) Cif., *Olea capensis* subsp. *macrocarpa* (C.H.Wright) I. Verd., *Prunus arabica* (Oliv.) Meikle, *Prunus korshinskyi* Hand.-Mazz., *Juniperus procera* Hoscht. ex Endl., *Ficus sur* Forsk., *Ficus vasta* Forssk., *Ficus sycomorus* L., *Stereospermum kunthianum* Cham., *Diospyros mespiliformis* Hochst. ex A. DC., *Salvadora persica* L., *Dobera glabra* (Forssk.) Juss. ex Poir., *Osyris abyssinica* Hochst. ex A.Rich., *Breonadia salicina* (Wahl.) Hepper & J.R.I. Wood, *Maesa lanceolata* Forssk., *Vernonia cinerascens* Sch. Bip., *Grewia bicolor* Juss., *Berchemia discolor* (Klotzsch) Hemsl.

Bien qu'il ne les ait pas décrits comme ressources ligneuses utilisées pour fabriquer des ustensiles, Abū Ḥanīfa n'a pas ignoré tous ces arbres en tant qu'espèces végétales. Certaines d'entre eux ont même fait l'objet de rubriques dans son *Kitāb an-nabāt*, comme c'est le cas, par exemple, de *Platanus orientalis* L. ou de *Ziziphus jujuba* Miller, mais les usages techniques de leurs bois ne lui ont sans doute pas été rapportés[(20)]. D'autres espèces de cette liste, plutôt rares et très peu utilisées ou propres à certaines contrées excentrées du Moyen-Orient arabe, n'ont pas été traitées par Abū Ḥanīfa. C'est le cas d'espèces croissant dans les régions montagneuses d'Arabie, du Yémen ou d'Oman, des régions non inclues dans l'espace de circulation des Bédouins, sa principale source d'informations, et lui-même étant dans l'ignorance que ces espèces existaient dans le territoire qu'il appelle "son pays". Dans ce registre, nous pouvons inclure, par exemple, *Dombeya torrida* (J.F. Gmel.) Bamps ou *Terminalia brownii* Fres. ou encore *Diospyros mespiliformis* Hochst. ex A. DC., arbres croissant en Abyssinie mais également ici ou là dans les montagnes du Yémen, sans pour autant être communs.

(20) Relativisons cependant cette affirmation car les manuscrits du *Kitāb an-nabāt* qui nous sont parvenus ne sont pas complets.

Les espèces figurant dans cette Liste 1 ne sont cependant pas toutes éligibles à être le *farfār* d'Abū Ḥanīfa car elles ne possédent pas l'ensemble des caractères morphologiques et techniques qu'il attribue à cet arbre. Il nous faudra donc procéder dans un deuxième temps à une sélection dans la sélection.

Nous devons auparavant préciser ici qu'on trouve de nos jours, principalement à Oman et dans les Émirats Arabes Unis, une espèce ligneuse dénommée improprement *farfār* et utilisée comme arbre ornemental. Il s'agit de *Tecomella undulata* (Sm.) Seem. (desert teak ou Marwar teak, le *rohida* des Indiens), une espèce qui n'a rien à voir avec le *farfār* du *Kitāb an-nabāt.* Notre avis est que cette attribution d'un nom arabe à cette espèce d'origine indienne s'est faite à une époque récente, à la suite d'un glissement de sens entre vernaculaires proches, une attribution impropre qui fut facilité par l'existence dans le lexique botanique arabe du phytonyme *farfār* non corrélé jusque-là à une espèce précise. "Un nom sans arbre pour un arbre sans nom", telle est la règle qui semble avoir fonctionné dans ce cas et qui a conduit à l'affectation d'un nom local au nouvel arbre venu d'ailleurs. Notre interprétation s'est vue d'ailleurs confirmée par les informations reçues de notre collègue Shahina Ghazanfar du Royal Botanical Garden de Kew, spécialiste de la flore d'Oman, d'Arabie et d'Iraq, que nous avons consulté à ce sujet. Voici en substance ce qu'elle nous dit :

> «*Tecomella undulata* (family *Bignoniaceae*) is native to Afghanistan, India, Iran, Pakistan –most likely introduced into Oman and the UAE as a ornamental or for its medicinal use. It rarely seeds in Oman –but grows by suckers. I have not seen it in the wild in Oman, except an old tree at the base of the northern mountains near Nizwa (where it could have been planted some time ago). It is called 'farfar' possibly by the colourful flower shape or from the small birds come that visit to take the nectar (?) –[farfar meaning small bird (arabic)]»[(21)].

En Iraq, premier pays du Moyen-Orient où cet arbre fut introduit, via l'Iran, *Tecomella undulata* (Sm.) Seem. est d'ailleurs nommé *šağarat al-ʿasal* (litt.: l'arbre à miel) en raison de l'abondance de nectar que ses fleurs sécrètent et que viennent butiner insectes et oiseaux nectarivores, mais aussi en raison de l'importance qu'il revêt pour les apiculteurs[(22)]. Effectivement, l'arbre, réputé localement être un sanctuaire pour les oiseaux, est très visité par un passereau nectarivore, le Souimanga pourpré (*Cinnyris asiaticus* Latham) qui a pu recevoir le nom de *forfor* comme pour d'autres oiseaux possédant le même type de plumage à irrisations bleues pourprées[(23)]. Pour cette raison, l'arbre a dû être dénommé au départ *šağarat al-forfor*[(24)] qui aurait donné avec le temps *farfār* par simplification, corruption ou assimilation à l'espèce énigmatique décrite sous ce nom dans le *Kitāb an-nabāt* d'Abū Ḥanīfa. C'est du moins notre hypothèse pour expliquer l'attribution tardive du vernaculaire *farfār* à un arbre qui n'a rien à voir avec le *farfār* d'Abū Ḥanīfa et qui, plus est, n'a été introduit au Proche-Orient qu'à l'époque contemporaine ou pré-contemporaine.

Cette mise au point faite, revenons à notre Liste 1 pour laquelle il convient que nous apportions une précision : cette énumération ne constitue qu'un premier tri sélectionnant les

(21) Correspondance personnelle du 14 décembre 2022.

(22) En Iraq il est cultivé, préservé par les populations et considéré comme sacré [Townsend & al., 1980-1985, Flora of Iraq, 4(2), p. 638].

(23) Un autre Souimanga nectarivore à plumage pourpré *Cinnyris osea* Bonaparte, le Souimanga de Palestine, *sultan az-zahar, tumayr urjuwanī, tumayr falestīnī, abū tommara* (arabe), fréquente ces régions et les mêmes arbres mellifères. À noter que le mot *urjuwānī* signifie "pourpre".

(24) Le nom local de l'arbre, que ce soit dans les pays du Golfe (*farfār* dérivant probablement de *šağarat al-forfor*) ou en Iraq (*šağarat al-ʿasal*), est donc en lien avec l'une de ses particularités : son abondante production de nectar.

espèces ligneuses, à distribution à la fois proche-orientale et "abyssinienne", pouvant servir à fabriquer des cuvettes et des ustensiles de grande taille (mortiers, seaux, pots à lait, bols à traire), usages qu'Abū Ḥanīfa a apparemment ignoré, et des espèces qu'il a cru de distribution strictement abyssinienne, alors même qu'elles existaient dans cet espace qu'il considère comme son pays. Nous verrons plus loin, dans notre paragraphe [Discussion], si le *farfār* du *Kitāb an-nabāt* peut être l'une d'entre elles ou pas.

Ressources ligneuses "abyssiniennes" susceptibles de servir à la fabrication d'ustensiles domestiques

Voyons maintenant quels ont pu être les autres bois, importés de territoires ou de pays voisins –sous forme de tronçons équarris ou déjà transformés en objets du quotidien– et qui étaient connus des populations de la région comme convenant à la fabrication d'ustensiles.

En fait, ce qui va déterminer le choix de la matière utilisée pour des fabrications particulières ce sera la disponibilité locale d'espèces ligneuses et les caractéristiques techniques de leurs bois. Ainsi, en Éthiopie, pour les outils de ferme, les bois préférés seront ceux d'*Ehretia cymosa* Thonn. et *Terminalia brownii* Fres. au Kenya, qui a été considérée parfois comme inclus dans l'Abyssinie des Anciens, pour les travaux de sculpture, quatre espèces majeures seront utilisées, par ordre décroissant de préférence : *Dalbergia melanoxylon* Guill. & Perr., *Olea europea* subsp. *cuspidata* (Wall. ex G. Don) Cif., *Brachylaena huilensis* G. Hoffm. et *Combretum schumanii* Engl. ; et plusieurs espèces mineures dont *Terminalia brownii* Fres., *Terminalia prunoides* (M.A.) Lawson, *Zanthoxylum chalybeum* Engl., *Cordia sinensis* Lam (Muisu & al., 2019)[(25)]. Dans le cas d'ustensiles de cuisine, partout là où elles sont disponibles, ce sera les espèces à tronc large qui seront choisies. Et c'est au nombre de ces espèces qu'Abū Hanīfa classe le *farfār*, une espèce, supposée être abyssinienne, dont la nature n'a pu être élucidée à ce jour.

Voici, ci-dessous, groupés dans notre Liste 2, les espèces ligneuses relevant de cette origine géographique, les plus représentatives de cette catégorie d'usages et pour lesquelles des données ethnobotaniques ont été publiées (à l'exclusion de quelques espèces arrivant jusque dans la Péninsule arabique qui ont été répertoriées dans la Liste 1). Nous les présentons aussi sous la forme de petites monographies (Registre 2 des monographies) dans notre article : Bellakhdar J. (2023), *Usages techniques traditionnels de quelques espèces ligneuses de la Péninsule arabique et de la Corne de l'Afrique*, consultable en ligne :

Cordia subcordata Lam., *Cordia suckertii* Chiov ; *Cordia goetzii* Gürke ; *Cordia ovalis* R.Br., *Terminalia prunoides* (M.A.) Lawson, *Combretum aculeatum* Vent., *Combretum hartmanianum* Schweinf., *Combretum nigricans* Lepr. ex Guill. & Perr., *Combretum glutinosum* Perr. ex DC, *Combretum schumanii* Engl., *Combretum paniculatum* Vent., *Celtis zenkeri* Engl., *Acacia brevispica* Harms, *Acacia dolichocephala* Saff., *Acacia negrii* Pic.Serm., *Acacia prasinata* Hunde, *Acacia robusta* Burch., *Albizia zygia* (DC) Macbr., *Albizia gummifera* (J.F.Gmel.) C.A.Sm, *Aeschynomene elaphroxylon* (Guill. & Perr.) Taub., *Cadaba farinosa* Forssk., *Syzygium guineense* (Willd.) DC., *Afrocarpus falcatus* (Thunb.) C.N., *Podocarpus elongatus* (Ait.) L'Herit. ex Pers., *Apodytes dimidiata* E. Mey ex Benth. subsp. *acutifolia, Pouteria ferruginea* Chiov., *Mimusops kummel* (Bruce) ex A. DC, *Trilepisium madagascariense* DC, *Olinia rochetiana* Juss., *Commiphora africana* (A.Rich) Engl., *Vepris lanceolata* (Lam.) G. Don, *Vepris dainellii* (Pic. Serm.) Kokwaro**,** *Vepris glomerata* (F.Hoffm.) Engl., *Vepris glandulosa* (Hoyle & Leakey) Kokwaro, *Vepris grandifolia* Engl., *Vepris hanangensis* (Kokwaro) Mziray, *Vepris morogorensis* (Kokwaro) Mziray,

(25) A titre de comparaison, plus au Sud, en Tanzanie, c'est déjà différent : les bois préférés seront plutôt ceux de *Grewia bicolor* Juss., *Markhamia zanzibarica* (Bojer ex DC) K. Schum, *Hagenia abyssinica* (Bruce) J.F. Gmel., *Brachylaena huilensis* G. Hoffm., *Garcinia huilensis* Welw. ex Oliv., *Pterocarpus rotundifolius* (Sond.) Druce.

Vepris simplicifolia (Engl.) Mziray non Endl., *Prunus africana* (Hook.f.) Kalkman, *Sterculia africana* (Lour.) Fiori, *Parinari excelsa* Sabine, *Parinari curatellifolia* Planch. ex Benth., *Mitragyna stipulosa* (DC) Kuntze, *Ochna holstii* Engl., *Ochna bracteosa* Robyns & Lawalree, *Ochna atropurpurea* DC, *Ochna leucophloeos* Hochst ex A. Rich, *Rapanea simensis* (Hochst. ex DC.) Mez., *Erythrina abyssinica* Lam. ex DC, *Erythrina brucei* Schweinf., *Millettia ferruginea* (Hochst.) Baker, *Milletia dura* Dunn., *Milletia grandis* (E.Mey) Skeels, *Milletia ebenifera* J.E. Burrows & Lötter, *Stereospermum euphorioides* (Bojer) DC., *Dalbergia melanoxylon* Guill. & Perr., *Dalbergia obovata* E. Mey, *Dalbergia purpurascens* Bail., *Dovyalis abyssinica* Warb., *Diospyros conocarpa* Gurke & K. Schum., *Diospyros hoyleana* F. White, *Diospyros atropurpurea* Gürke, *Dombeya aethiopica* Gilli, *Dombeya kefaensis* I. Friis & S. Bidgood, *Thespesia populnea* (L.) Sol. ex Corrêa, *Thespesia populneoides* (Roxb.) Kostel., *Thespesia danis* Oliv., *Anogeissus schimperi* Hochst. ex Hutch. & Dalziel, *Calodendrum capensis* (L.f.) Thunberg, *Lophira lanceolata* Tiegh. ex Keay, *Lophira alata* Banks ex P. Gaertn., *Faurea saligna* Harvey, *Butyrospermum niloticum* Kotschy, *Hagenia abyssinica* J. F. Gmel., *Pseudocedrela kotschyi* (Schweinf.) Harms, *Heptapleurum abyssinicum* Benth. & Hook., *Kigelia africana* (Lam.) Benth., *Bersama abyssinica* Fres., *Ocotea kenyensis* (Chiov.) Robyns & R. Wilczek, *Ocotea usambarensis* Engl., *Brachylaena huilensis* O. Hoffm., *Morus mesozygia* Stapf ex A. Chev., *Fagaropsis angolensis* (Engl.) A.M. Gardner, *Gardenia volkensii* Bekele-Tesemma, *Sclerocarya birrea* (A. Rich.) Hochst, *Vitex doniana* Sweet, *Moringa stenopetala* (Baker f.) Cufod, *Manilkara butugi* Chiov.

Cette énumération appelle à formuler la même remarque que pour la Liste 1 : elle ne constitue qu'un premier tri sélectionnant les espèces ligneuses à distribution "abyssinienne" (au sens employé par Abū Ḥanīfa) pouvant servir à fabriquer des cuvettes et des ustensiles de grande taille. Nous verrons plus loin, dans notre paragraphe [Discussion], si le *farfār* du *Kitāb an-nabāt* peut être l'une d'entre elles.

Sceptres, sticks de commandement et autres bâtons de distinction dans la Péninsule arabique et en Abyssinie à l'époque d'Abū Ḥanīfa

À propos de l'usage qui est fait du bois du *farfār*, Abū Ḥanīfa nous apprend qu'on y taille des ustensiles mais aussi des bâtons de commandement (*al-maḥṣar,* plur.: *al-maḥāṣir*) qui atteignent des prix élevés ce qui donne à penser qu'il s'agit d'un bois précieux ou, du moins, d'une grande qualité esthétique, en plus d'être solide, première qualité exigée de ce type d'objets. Nous apprenons, de plus, par les sources arabes anciennes que le bois du *farfār* servait également à fabriquer des armatures de bât et de palanquin, un usage qui nécessitait le recours à des matériaux résistants.

Les bâtons de commandement et les sceptres sont des attributs d'autorité que portent les chefs et certains dignitaires, marquant ainsi leur rang dans la hiérarchie sociale et légitimant leur statut supérieur, reconnu et consacré par leurs sujets. Ils peuvent revêtir des formes variées, comporter ou pas des inscriptions et des ornementations et être fabriqués en divers matériaux, du plus ordinaire au plus estimable.

Chez les anciens Grecs, un simple bâton pris dans la main symbolisait l'autorité. C'est le cas, à titre d'exemple, du sceptre prêté à Jupiter par la mythologie antique, supposé taillé dans du cyprès. Dans le même esprit et à la même époque, en Égypte, le sceptre des prêtres n'était qu'une trique en bois de palmier et celui des déesses, figuré dans des amulettes trouvées lors de fouilles, n'était rien d'autre qu'un papyrus, symbolisé par une longue tige fine surmontée d'une ombelle. Idem pour le sceptre de Juda (*ševet*, *šebet*, en hébreu), dont a hérité l'Église éthiopienne, matérialisé de nos jours par une croix en or[(26)], finement ornementée, mais qui ne

[(26)] Ce sceptre en bois plaqué d'or, symbolisant dans la tradition de l'Église éthiopienne la royauté et l'héritage spirituel de Juda, a eu une histoire rocambolesque, devenue, avec le temps, légende d'or de l'Afrique éternelle. Volé en 1868, avec d'autres objets précieux, par un corps expéditionnaire britannique envoyé en raid punitif contre le roi Tewodros, il sera restitué aux Éthiopiens par le Royaume Uni en 1930, à l'occasion du

devait être à l'origine qu'une houlette en bois. C'est le cas aussi des insignes royaux des Adja-Ewé du Togo qui sont faits dans un bois ordinaire, mais qui a chez eux un caractère sacré selon Terribile (1975), le caoutchoutier de Lagos, *Funtumia africana* (Benth.) Stapf (Apocynacées).

D'autres sceptres, en revanche, étaient plus élaborés : ceux des pharaons, par exemple, étaient faits en bronze incrusté d'or et de verre bleu ; ceux des consuls et des empereurs romains en ivoire d'éléphant[(27)] ; ceux des rois zoulous en bois pourpre [*Berchemia zeyheri* (Sond.) Grubov] ; et ceux de l'ethnie Gê du Bénin en ébène (Aboubacry Moussa, 1994).

Dans la Péninsule arabique, comme chez les anciens Grecs, ces insignes du pouvoir ne témoignaient d'aucune richesse ostentatoire. Ils étaient simplement taillés dans des bois locaux solides, se prêtant bien au polissage et donnant une bonne finition. L'un des bâtons du Prophète Mohammed, conservé de nos jours dans la Salle des reliques du palais Topkapi d'Istanbul, appartient à cette sorte. Il se présente comme une baguette en zig-zag taillée dans un bois marron foncé de nature indéterminée, ornée d'une boule pour la prise en main à son extrémité supérieure et se terminant en pointe à son extrémité inférieure. Cette forme en zig-zag symbolisait peut-être le bâton de marche de Moïse (*matteh*, en hébreu) portant le serpent d'airain, un symbole religieux mentionné dans la Bible et le Coran et partagé par Juifs, Chrétiens et Musulmans.

Les califes de Médine, premiers successeurs du prophète Mohammed, adoptèrent comme insignes de pouvoir un certain nombre d'objets symboliques qui avaient appartenu au Prophète de l'Islam, le but visé étant de s'inscrire dans sa continuité : sa chaire de prêche, son manteau, son sabre, sa lance, son bâton et son sceau. Ils furent suivis dans cette tradition par les Omeyyades puis par les Abbassides qui utiliseront le bâton du prophète en guise de sceptre, imitant en cela le cérémonial des rois de Perse, dans le même souci de donner une légitimité à leur accession au commandement suprême de la Oumma islamique. Au moment de l'éclatement du califat au X^e^ siècle, les califes omeyyades de Cordoue et les califes fatimides, qui ne possédaient pas de reliques du Prophète pouvant être transformées en *regalia,* développèrent d'autres cérémonials spéciaux consacrant leur autorité en tant que commandeur des croyants. Sur une pyxide en ivoire, sculptée en 968 pour le prince al-Muġīra, fils du calife décédé ʿAbd ar-Raḥmān III de Cordoue, et conservée actuellement au musée du Louvre, un personnage est figuré tenant à la main un sceptre en matière végétale tressée (*ḫayzurān*). Ce sceptre représentait le palmier d'Orient en tant que symbole de l'exil de la dynastie omeyyade, chassée du Proche-Orient par les Abbassides. Quant aux Fatimides, ne possédant aucun des objets ayant appartenu au Prophète, ils finirent par se distinguer en portant le *tāǧ*, un turban-couronne orné de pierres précieuses dont un rubis en forme de croissant, le *ḥāfir* (Qantara, 2011).

Avec la conquête du pouvoir par les Turcs seldjoukides au milieu du XI^e^ siècle, les nouveaux détenteurs de l'autorité éprouvèrent à leur tour le besoin d'affirmer leur rang par l'adoption d'attributs de souveraineté, en adoptant certains insignes traditionnels précédemment utilisés par leurs prédécesseurs, auxquels ils ajoutèrent de nouveaux insignes appartenant à la tradition des steppes asiatiques comme l'étendard *sanǧaq* et la tente souveraine (*ḫargāh*). Après eux, les sultans ottomans revinrent dans une certaine mesure à la tradition califale en reprenant les objets ayant appartenu au Prophète comme insignes de pouvoir, tout en exprimant leur singularité en introduisant de nouveaux insignes dont le principal fut la *ṭuġra*, l'emblème calligraphique du

couronnement d'Haïlé Sélassié premier, Roi des Rois, Empereur d'Éthiopie, Lion Conquérant de la tribu de Juda, Élu de Dieu et Lumière du Monde.

(27) Le sceptre porte le nom de *scipio* chez les Romains ; *neteroui* chez les Égyptiens anciens.

sultan où figurait son nom et celui de son père (Qantara, 2011). Les objets du Prophète, détenus jusque-là par les Abbassides, du moins la plus grande partie d'entre eux, se trouvent conservés aujourd'hui au Palais Topkapi d'Istanbul et ce depuis 1517, après la conquête du monde arabe par le sultan ottoman Selim 1er qui en pris possession.

Nous savons malheureusement très peu de choses sur la nature des matériaux qu'utilisaient les Arabes pour fabriquer ces insignes, notamment les bâtons de commandement et les sceptres ce qui aurait pu nous renseigner sur les caractéristiques techniques requises pour ces matériaux, avec une chance d'entrevoir une piste conduisant à l'identification de l'arbre *farfār*. Malheureusement pour nous, les chroniqueurs de l'époque n'ont visiblement pas jugé cette information utile à être rapportée ou n'en eurent eux-mêmes pas connaissance.

La situation est la même pour ce qui est de la conservation des objets eux-mêmes. À défaut de pouvoir trouver un ancien ustensile en bois de *farfār* dont la nature et l'histoire seraient connues, situation exceptionnelle car il s'agit d'objets non durables, disparaissant sans laisser de traces, il n'était pas déraisonnable de penser que des insignes régaliens ayant appartenu à des chefs arabes, insignes qui ne sont pas des objets banals, auraient pu parvenir jusqu'à nous, conservés précieusement dans l'une des collections muséales du Proche-Orient. Ce n'est hélas pas le cas. Des bâtons de commandement de chefs datant de cette époque, à notre connaissance, il n'en existe aucun dans les musées arabes, à l'exception –comme nous l'avons précédemment mentionné– d'un sceptre, de bâtons et de divers objets en bois ayant appartenu au Prophète Mohammed qui sont bien parvenus jusqu'à nous en raison de leur statut de sainte relique. Par malchance, ces objets sont restés intouchables, tout ce temps-là –et le sont toujours– en raison justement de leur caractère sacré, donc inaccessibles aux techniques modernes d'investigation et, de ce fait, leur étude dendrologique n'a pu être faite. Nous avons vu plus haut que la même difficulté s'est posée pour le bol du Prophète conservé à Grozny. Nous trouvons toutefois, dans les écrits des exégètes et commentateurs de la tradition islamique, quelques rares indications concernant certains objets en bois qu'utilisaient les Arabes –lances, arcs, canes, houlettes, bâtons de marche– et qui nécessitaient l'utilisation de bois spéciaux. Nous disposons également de quelques données sur les bois dans lesquels sceptres et bâtons de commandement étaient taillés chez les populations voisines, en particulier celles de la Corne de l'Afrique et des régions sahéliennes environnantes, ce qui permet d'ouvrir des fenêtres supplémentaires de prospection, vu que le *farfār* nous est donné par Abū Ḥanīfa comme un arbre natif de l'Abyssinie fournissant un bois de grande valeur, une fois ouvragé.

Nous savons par exemple par la Sunna que le prophète Mohammed possédait une houlette d'une longueur d'une coudée (*arsīn*)[(28)] courbée à une extrémité et pointue de l'autre –e genre de bâton à usage agricole auquel les Arabes donnent le nom de *miḥğan*– qu'il accrochait à la selle de son dromadaire quand il le montait. La tradition a rapporté à ce sujet, qu'il s'en est servi, durant le pèlerinage à la Mecque, au moment du départ, pour saluer à distance la Pierre noire. Selon l'historien aṭ-Ṭabarī (cité par Dessus-Lamare, 1933), le Prophète Mohammed avait aussi l'habitude de porter un autre bâton appelé *ʿurğūn* lorsqu'il visitait Maqbarat Baqīʿ al-Ġarqad, le cimetière des Musulmans à Médine, ce même bâton sur lequel il s'appuyait parfois lorsqu'il prêchait ses sermons.

Un autre de ses bâtons, dénommé *al-mamšūq*, était fait en un bois de montagne appelé *šūḥaṭ*, un bois sur l'identité duquel nous reviendrons plus loin. Ce bāton passa aux mains de ʿUṯmān

(28) *arsīn, arsūn*, ancienne mesure arabe utilisée pour le mesurage des étoffes. Elle représentait la distance allant du coude au bout du doigt du milieu (le majeur), c.-à-d une coudée (environ 63-68 cm).

Ibn ʿAffān lorsqu'il accéda au califat. Un jour que ce dernier prêchait la bonne parole à la mosquée, Ǧahǧāh Ibn Saʿīd al-Ġafārī, un compagnon du Prophète qui était en dissension avec lui, saisit le bâton et le brisa sur son genou, provoquant la colère de l'ensemble de la communauté musulmane de la ville. Ce geste lui porta d'ailleurs malheur. Très vite, d'après la légende islamique, Ǧahǧāh tomba malade de son genou, son état de santé empira, puis la gangrène s'installa entraînant quelque temps après la mort du blasphémateur(29).

Le Prophète Mohammed possédait aussi plusieurs arcs, dont deux en bois d'un arbre dénommé dans la Péninsule arabique *nabʿ* et un troisième en bois de *šūḥaṭ* (Aydin, 2014). Pour les arcs, les lances, les cannes de marche et les matraques, on faisait appel généralement en Arabie à des greuviers indigènes [*Grewia tenax* (Forssk.) Fiori, *Grewia bicolor* Juss., *Grewia tembensis* Fresen., *Grewia arborea* (Forssk.) Lam., *Grewia villosa* Willd.], des arbres qui fournissent des rameaux solides tout en étant flexibles, des bois dont nous décrivons les qualités techniques dans la partie que nous réservons aux monographies. Ces arbres portent effectivement dans la Péninsule arabique le nom générique de *nabʿ* (Wood, 1997)(30). Quant au *šūḥaṭ* ou *šawḥaṭ* des Arabes, c'est en principe l'if (*Taxus baccata* L.) encore appelé *taḫš* et *tuqsūs,* dont on faisait venir le bois d'Anatolie ou de Perse (Bellakhdar, 2020, n° 373 et 544)(31). Mais on trouve aussi dans la littérature arabe d'époque que les vernaculaires *nabʿ* et *šawḥaṭ* (*chalhot* au Yémen, Bonnenfant & Bonnenfant, 1987 ; Mini & al., 2018) désignent le même bois. C'est ce que nous disent en tout cas le botaniste-agronome Abulḫayr al-Išbīlī et la célèbre poétesse bédouine al-Ḫansāʾ ainsi que de nombreux autres auteurs. En réalité, les Arabes ont donné en partage le phytonyme *šawḥaṭ* à tous les bois à la fois durs et flexibles (ce qui explique que *nabʿ* = *šawḥaṭ* chez de nombreux auteurs). Outre le *nabʿ*, sont aussi dénommés de nos jours *šawḥaṭ* d'autres espèces dont le bois possède cette double propriété, comme le *Combretum molle* R.Br. ex G. Don et le *Combretum aculeatum* Vent. au Soudan (Mansour Abdel Hammed & Osman Eljack, 2003) ou le *Dodonea viscosa* Jacq. (Sapindacées) au Yémen (Wood, 1997).

La Sunna nous apprend aussi que Zubayr Ibn al-ʿAwwām –qui fit partie des deux groupes de Musulmans partis, en l'an 5, puis en l'an 7 après le début de la prophétie, se mettre à l'abri en Abyssinie pour fuir les persécutions des Qurayš idolâtres de La Mecque– rapporta de son exil un bâton de chef offert par le roi chrétien d'Axoum au prophète Muḥammad. Selon le généalogiste Abd al-Malik b. Hišām, le Prophète se servira par la suite de ce bâton comme barrière lors de ses prières dans des lieux publics(32). Ce genre de bâton employé dans cet usage portait le nom de *ʿanaza*. On appelait ainsi une petite lance munie de sa pointe de fer, environ deux fois plus courte qu'une lance ordinaire (*ḥarba*), que les premiers Musulmans fichaient en

(29) Selon le chercheur turc Nebi Bozkurt (2006), des morceaux de sceptre faisaient partie des reliques du Prophète qui avaient été conservées un temps au Caire avant d'être ramenées à Istanbul par les Ottomans. S'agit-il du sceptre brisé par Ǧahǧāh Ibn Saʿīd al-Ġifārī ?

(30) Ces greuviers étaient connus aussi sous d'autres noms : *nibaʿ* (pour *G. tembensis*), *sirā, sarak, sirak* (pour *G. arborea*), *ḥadar* (pour *G. tenax*) et *abu ummdrab, mutraq, gregdan*, *bašam* ou *našam* (pour les autres greuviers) (Wood, 1997). Le vernaculaire *našam* s'applique normalement aux espèces du genre *Ulmus*. Le vernaculaire arabe *mutraq* est en lien avec l'arabe classique *miṭraq* = « trique, rondin de bois brut, bâton dont se servent les Bédouins pour conduire leurs chameaux» (Dozy, 1881, t.2, p.41b). Ce mot arabe a donné le français "matraque".

(31) Pour les arcs, les Arabes faisaient aussi venir du Caucase le bois du cornouiller (*Cornus mas* L., *qarāniy,* Cornacées).

(32) Le commentateur ʿAwn Ibn Abī Ǧuḥayfa a rapporté le témoignage suivant, fait par son père : « *Le Messager de Dieu sortit nous trouver pendant la canicule. On lui apporta un vase d'eau pour ses ablutions mineures ; il les fit puis nous présida dans les prières du ẓuhr et du ʿasr, ayant devant lui une ʿanaza. Femmes et ânes passaient derrière cette ʿanaza* » (Hadith, Boukhari, n° 499). Selon un autre récit, ce bâton aurait été pris par Zubayr Ibn al-ʿAwwām à un infidèle lors de la bataille d'Uḥud.

terre pour montrer la direction de la prière (la *qibla*) et, en même temps, pour marquer au sol une limite à ne pas franchir par respect pour ceux qui prient[33]. Ce rituel reprenait une pratique qui existait déjà à l'époque préislamique puisque, d'après la tradition, les chefs arabes polythéistes de ce temps-là priaient dans la direction indiquée par cette lance, laquelle servait de plus à délimiter un espace réservé, et tout individu qui ne respectait pas cette consigne de non-intrusion était puni de mort (Dessus-Lamare, 1933). Dans l'Arabie antique, la *ʿanaza* était donc en quelque sorte l'attribut du prêtre, mais il l'était aussi pour l'arbitre, le juge et l'orateur. De nos jours, des bâtons de ce genre sont encore employés dans le culte abyssin (Bent, 1896), ce qui laisse penser que le bâton offert par le roi d'Axoum était bien de ce type.

À l'avènement de l'Islam, la *ʿanaza* fit son apparition en l'an II de l'hégire (524 de notre ère) à la première fête de la rupture du jeûne. Selon l'historien Ibn Saʿd al-Baġdādī, le muezzin Bilāl al-Ḥabašī la porta devant le Prophète jusqu'à l'oratoire où elle fut plantée dans le sol pour signaler la direction de la prière et pour tenir lieu, en même temps, de *sutra* (= rideau protecteur), barrière symbolique mettant les croyants à l'abri des influences démoniaques. Le rite fut renouvelé à la fête suivante et entra ainsi dans le code de la pratique religieuse. La *ʿanaza* semble donc préfigurer ce qui deviendra plus tard le *miḥrab* (niche de prêche orientée vers le *ḥaram*).

Selon l'historien aṭ-Ṭabarī (cité par Dessus-Lamare, 1933), « *En l'année 245 de l'hégire* [859 de notre ère] *; la lance du Prophète fut offerte à al-Mutawakkil ; elle portait le nom de* ʿanaza*. On prétend qu'elle appartenait au Négus d'Abyssinie qui l'avait donnée à az-Zubayr ibn al-ʿAwwām qui, lui-même, l'offrit à l'envoyé d'Allah. [….]. al-Mutawakkil*[34] *la faisait porter devant lui par le commandant de la garde* »[35].

À l'époque du Prophète, des bâtons de prestige étaient aussi portés par les prêtres dans l'église chrétienne primitive comme distinction et symbole d'autorité et s'offraient entre chefs comme marque de respect et de considération. Un autre bâton de commandement fut d'ailleurs donné au Prophète par le prêtre des Chrétiens de Naǧrān durant la visite qu'il leur fit en l'an 10 de l'hégire (an 631 de notre ère). Cette pratique de port d'insigne de distinction était finalement devenue commune dans la Péninsule arabique, inspirée peut-être par ce qui se faisait de similaire chez les Abyssins, de l'autre côté de la mer Rouge.

Bâtons et sceptres étaient donc des insignes régaliens couramment utilisés par les chefs et les dignitaires de l'Arabie à l'époque du prophète Mohammed. La nature des bois qui en constituait la matière n'est malheureusement pas documentée. Nous en savons heureusement un peu plus sur les bois dont étaient faits autrefois ces insignes en Abyssinie (aujourd'hui le Sud du Soudan + l'Éthiopie + la Somalie + l'Érythrée + le Nord du Kenya) ce qui peut nous aider dans notre recherche puisque nous savons que le *farfār* est un arbre de cette région et que les relations humaines, politiques, culturelles et commerciales entre la Péninsule arabique et la Corne de l'Afrique étaient chose courante à l'époque d'Abū Ḥanīfa.

(33) En arabe *ʿanaza* a le sens de « se détourner », « se mettre à l'écart ».

(34) Ǧaʿfar al-Mutawakkil, de la dynastie abbasside, 10ème calife.

(35) De nos jours encore, au Maroc, deux longues javelines, dénommées *ḥarbā* ou *mzāreg* sont portées en tête du cortège royal pendant les cérémonies de la *hdīya*. Elles sont considérées comme la marque distinctive de la descendance du Prophète.

Ces mêmes bois qui étaient utilisés pour les bâtons de marche servaient aussi à fabriquer les armatures des palanquins qui exigeaient les mêmes qualités de solidité et de résistance à la flexion.

Ressources ligneuses pour insignes régaliens dans la Corne de l'Afrique

Dans la Corne de l'Afrique, certains bois sont plus spécialement utilisés à cet effet : *Grewia bicolor* Juss, *G. villosa* Willd., *G. ferruginea* Hochst. ex A. Rich (Malvacées), *Ehretia cymosa* Thonn. var. *cymosa* (Borraginacées), *Prunus africana* (Hook.f.) Kalkman (Rosacées), *Olea europea* subsp. *cuspidata* (Wall. ex G. Don) Cif. (Oléacées), *Cordia africana* Lam. (Borraginacées). Ces espèces sont surnommées arbres à *bokkuu* (arbres a sceptre) chez les Oromos (Éthiopie, Kenya) (Encyclopaedia aethiopica ; Roba, 2021)[36]. D'autres bois considérés comme sacrés chez les Oromos, notamment *Euclea divinorum* Hiern (Ébénacées), ont pu eux aussi servir à fabriquer des sceptres et bâtons de commandement.

Effectivement, les rameaux de *Grewia bicolor* et *G. villosa* –qui sont utilisés, comme nous l'avons vu, dans la Péninsule arabique à faire des arcs, des insignes de commandement et divers bâtons– servent aussi au Soudan, en Éthiopie et en Somalie à faire des sticks de chefs, des cannes de marche, des houlettes de berger, des armatures de lit, des bâtons pour jeux d'escrime, des lances, des hampes de bannière et des arcs. D'autres *Grewia* y sont également utilisés : *Grewia ferruginea* Hochst. ex A. Rich, *Grewia schweinfurthii* Burret, *Grewia tenax* (Forssk.) Fiori, *Grewia velutina* (Forssk.) Lam. Un même emploi est documenté pour *Cordia africana* Lam. et *Cordia gharaf* (Forssk.) Ehrenb. ex Asch. – déjà répertoriés dans nos Listes 1 & 2 –, qui sont toujours employés à cette fin. En ce qui concerne *Cordia africana*, l'espèce est donnée par James Bruce (1790-1791) comme un arbre sacré chez les Éthiopiens dont le bois servait à faire pour leurs rois des sceptres (*sendek* en amharique) et des chapelets que l'on enduisait de beurre pour qu'ils gardent leur bel aspect.

Chez les Maasai Sekennani du Kenya, les armes et insignes régaliens (lances, épées, matraques, sticks et bâtons divers) sont fabriqués à partir d'autres bois durs : *Acalypha wolkensii* Pax, *Tinnea aethiopica* Kotschy ex Hook.f., *Albizia gummifera* (J.F. Gmel.) C.A.Sm., *Tarenna graveolens* (S. Moore) Bremek, *Teclea nobilis* Delile, *Olea europea* subsp. *cuspidata* (Wall. ex G. Don) Cif., *Pyrostria phyllanthoidea* (Baill.) Bridson (Bussmann & al., 2006).

Mais bien d'autres bois sont toujours employés dans l'aire que nous étudions (Péninsule arabique + Proche-Orient + Corne de l'Afrique), pour fabriquer ce genre d'objets. Voici, ci-dessous, groupés dans notre Liste 3, les espèces ligneuses relevant de cette origine géographique, les plus représentatives de cette catégorie d'usages et pour lesquelles des données ethnobotaniques ont été publiées. Nous les présentons également, sous la forme de petites monographies (Registre 3 et 4 des monographies) dans notre article : Bellakhdar J. (2023), *Usages techniques traditionnels de quelques espèces ligneuses de la Péninsule arabique et de la Corne de l'Afrique*, consultable en ligne :

> *Grewia bicolor* Juss, *Grewia villosa* Willd., *Grewia ferruginea* Hochst. ex A. Rich, *Grewia schweinfurthii* Burret, *Grewia tenax* (Forssk.) Fiori, *Grewia velutina* (Forssk.) Lam., *Ehretia cymosa* Thonn. var. *cymosa, Prunus africana* (Hook.f.) Kalkman, *Olea europea* subsp. *cuspidata* (Wall. ex G. Don) Cif., *Cordia africana* Lam., *Cordia gharaf* (Forssk.) Ehrenb. ex Asch., *Euclea divinorum* Hiern, *Euclea racemosa* L. subsp *schimperi*, *Dodonea viscosa* Jacq., *Oncoba spinosa* Forssk., *Flacourtia indica* (Burm.f) Merr., *Rhus retinorrhoea* Steud. ex Oliv., *Rhus vulgaris* Meikle, *Dichrostachys cinerea* (L.)

[36] boku : globe, sphere ; bokku, bokkuu : scepter of wood kept by the leader (Lindahl, 2008).

Wight & Arn, *Zanthoxylum chalybeum* Engl., *Zanthoxylum gilletii* (De Wild.) Waterm., *Olinia rochetiana* Juss., *Dovyalis abyssinica* Warb.; *Strychnos spinosa* Lam.; *Strychnos henningsii* Gilg. ; *Alangium salviifolium* (L.f.) Wangerin, *Vernonia cinerascens* Sch. Bip., *Indigofera arrecta* Hochst. ex A. Rich., *Teclea nobilis* Delile, *Vepris dainellii* (Pic.Serm.) Kokwaro, *Erythrina abyssinica* Lam. ex DC., *Rapanea simensis* (Hochst. ex DC.) Mez., *Millettia ferruginea* (Hochst.) Baker, *Millettia dura* Dunn, *Stereospermum kunthianum* Cham *Stereospermum euphorioides* (Bojer) DC., *Manilkara butugi* Chiov., *Berchemia discolor* (Klotzsch) Hemsl., *Dalbergia melanoxylon* Guill. & Perr., *Dalbergia obovata* E. Mey, *Thespesia populnea* (L.) Sol. ex Correa, *Thespesia populneoides* (Roxb.) Kostel, *Thespesia danis* Oliv., *Diospyros mespiliformis* Hochst ex A. DC, *Diospyros conocarpa* Gürke & K. Schum., *Diospyros hoyleana* F. White, *Diospyros artropurpurea* Gürke, *Dombeya torrida* (J.F. Gmel.) Bamps, *Dombeya aethiopica* Gilli, *Dombeya befotakensis* Arènes, *Dombeya kefaensis* I. Friis & S. Bidgood.

V - BOIS DURS ET PYRORESISTANCE

Le *Lisān al-ʿarab* nous apprend, sur l'autorité d'une source d'époque qui n'est pas documentée, que l'arbre *farfār* est une espèce résistante au feu.

Pour résister aux flammes des incendies de forêt, beaucoup d'arbres poussant dans les zones exposées à ce type d'intempéries, comme les steppes, les landes, les savanes ou les garrigues, ont en effet développé des stratégies adaptées, variables d'une espèce à l'autre. Pour survivre au feu, certains s'aident de leurs caractéristiques morphologiques ou biologiques. C'est le cas, par exemple, du chêne-liège, qui se couvre d'un tissu végétal protecteur, le suber ; ou de l'olivier, qui possède une écorce épaisse. D'autres font appel à un élagage naturel des branches basses comme le fait le faux-karité ; ou ont développé la capacité de retenir l'humidité de leur feuillage, à l'instar du cyprès ; ou encore produisent facilement des rejets à partir de leur souche restée relativement intacte, enfouie dans le sol comme c'est le cas des eucalyptus. D'autres plantes, comme *Atriplex canescens* (Pursh) Nutt. ou encore *Chromolaena odorata* (L.) R.M.King & H.Rob., sont tout simplement naturellement ignifuges et donc incombustibles. Signalons ici le cas exceptionnel du *Ginkgo biloba* L., le seul arbre à avoir résisté aux incendies nucléaires et aux radiations après l'explosion de la bombe atomique à Hiroshima et à s'être régénéré dès le printemps qui a suivi.

Les plus résistants au feu sont cependant les arbres à bois dense car la faible porosité de celui-ci à l'air, donc à l'oxygène, empêche le feu de s'y propager. Le bois est un matériau combustible certes, mais il se consume lentement et conserve sa structure ce qui fait que sa carbonisation en surface va protéger le bois sous-jacent. Parmi ces espèces à bois dur et pyrorésistantes, en voici quelques-unes relevant des aires du domaine africain fréquemment incendiée : *Annona arenaria* Thonn., *Sarcocephalus esculentus* Afzel. ex Sabine, *Grewia mollis* Juss., *Albizia adianthifolia* (Schum.) W.F . Wight, *Albizia versicolor* Welv. ex Oliv., *Terminalia torulosa* F. Hoffm., *Terminalia glaucescens* Planch. ex Benth., *Hymenocardia acida* Tul., *Sterculia quinqueloba* (Garcke) K., *Acacia dudgeoni* Craib ex Holland, *Acacia gourmaensis* A. Chev., *Acacia seyal* Del., *Piliostigma thonningii* (Schumach.) Milne-Redh., *Entada sudanica* Schweinf., *Vitellaria paradoxa* C.F. Gaertn., *Gardenia erubescens* Stapf & Hutch., *Combretum molle* R.Br., *Balanites aegyptiaca* (L.) Delile, *Stereospermum tetragonum* DC., *Erythrina abyssinica* Lam. ex DC, *Lonchocarpus bussei,* Harms, *Crossopteryx febrifuga* (Afz. ex G.Don) Benth., *Khaya senegalensis* (Desr.) A. Juss., *Euclea divinorum* Hiern.

VI - SYNTHÈSE DES DONNÉES ET DISCUSSION

Des bois spéciaux pour des usages techniques particuliers

Nous venons de faire le tour de différentes espèces ligneuses du Proche-Orient et de la Corne de l'Afrique dont le bois a été documenté dans un certain nombre d'études ethnologiques, notamment dans des enquêtes ethnobotaniques, comme utilisé par les populations locales pour la fabrication de divers objets dont elles ont besoin pour mener à bien leurs activités domestiques, économiques ou culturelles. Il peut s'agir d'objets fonctionnels, artistiques ou symboliques. Ces espèces ligneuses sont de deux sortes : 1/ des arbres monoxyles, à tronc épais, permettant de prélever des grumes suffisamment volumineuses pour que l'on puisse y tailler de grands objets comme des cuves, des bols à traire ou des tambours ; 2/ des arbres polyxyles, à troncs multiples mais peu épais, et des arbres dont les rejets et les rameaux fournissent des tiges droites et longues, susceptibles de servir en l'état (ou légèrement modifiées) de massues ou de bâtons à usages divers.

Dans le premier cas de figure, celui des arbres à troncs épais, la qualité principale exigée du bois employé est d'être non fissile et durable ; pour le reste, cela dépendra des contraintes auxquelles les objets finis seront soumis et de leur fonction particulière. Un mortier, par exemple, exigera un bois dur, tenace et dense afin de résister aux coups du pilon ; un plat ou une cuvette de service nécessiteront le recours à un bois facile à creuser à l'aide d'une gouge, neutre de préférence pour ne communiquer aucune saveur aux aliments et si possible d'aspect esthétique ; un bol à traire sera d'un usage plus commode pour la traite s'il est fait dans un bois léger car il doit être porté d'une seule main, l'autre main étant occupée à traire ; un seau, un abreuvoir ou des membrures d'embarcation ne pourront assurer durablement leur fonction que s'ils sont fabriqués à partir d'un bois imputrescible, inaltérable à l'eau ; un tambour devra être fait autant que possible dans un bois possédant de bonnes propriétés de sonorité ; etc.

La qualité désirée de la finition peut aussi intervenir dans le choix du bois. Pour des articles de prestige –sceptres, bibelots décoratifs, coupes et calices, vaisselles de luxe, statuettes, objets de culte, crosses de fusils, etc.–, un bois qui se polit facilement, se lustre bien et à texture dessinée (marbrée, ondulée, veinée, rayée, etc.) ou un broussin seront préférentiellement choisis. La technique utilisée pour travailler le bois aura elle aussi son mot à dire dans le choix du matériau. Pour des travaux de tournage, les bois qui conviendront seront les bois durs et à grain fin ; pour la sculpture, des bois qui se dégrossissent mal ou qui se fissurent une fois secs seront écartés ; pour la charronnerie, seuls des bois qui supportent l'opération de cintrage seront choisis, etc.

Une méthode de sélection progressant par élimination

Nous disposons donc maintenant de trois listes d'espèces à bois que les populations locales utilisent pour diverses fabrications artisanales d'après les études ethnobotaniques disponibles dans la littérature :

- Une Liste 1 de bois à ustensiles domestiques fournis par des espèces existant sur les deux rives de la Mer Rouge et pas uniquement en Abyssinie ;
- Une Liste 2 de bois à ustensiles domestiques fournis par des espèces croissant en Abyssinie ;
- Une Liste 3 d'espèces à rameaux ou à rejets droits, longs et peu épais, pouvant servir en l'état.

L'établissement de ces trois listes a constitué le premier temps de notre travail de prospection.

C'est à partir de ce matériel brut et des critères descriptifs donnés par Abū Ḥanīfa pour son *farfār* que nous allons tenter, dans un deuxième temps, de repérer l'espèce ligneuse qui pourrait être éligible à cette identité botanique linnéenne que nous cherchons à poser en procédant par croisement des données et par éliminations successives. Notre méthode se développe donc en deux temps.

Dans le cas des cuvettes et gobelets taillées dans du bois de *farfār*, nous savons par Abū Ḥanīfa que leur bois est dur, résistant, odorant à la coupe, désaffûtant pour les scies et les lames de fer et qu'il noircit en vieillissant au point de passer pour de l'ébène. C'est par conséquent ces caractéristiques qu'il nous faut rechercher, l'une après l'autre, dans les espèces figurant dans nos Listes 1 et 2 afin de nous rapprocher chaque fois un peu plus de l'espèce éligible. Un premier tri isolera les bois durs ; un second tri, opéré à partir de cette liste ainsi élaguée, recherchera les autres propriétés du bois du *farfār* : bois odorant à la coupe, difficile à scier, noircissant par exposition à l'air ou en vieillissant. Un troisième tri enfin, sélectionnera les arbres ayant des feuilles et des fleurs semblables à celles décrites pour le *farfār* par Abū Ḥanīfa.

Nous retirons tout d'abord des Listes 1 et 2 les espèces à bois tendre, comme le sont *Commiphora habessinica* (O. Berg) Engl., *Commiphora africana* (A. Rich.) Engl., *Polyscias fulva* (Hiern) Harms, *Salvadora persica* L., *Ficus sur* Forsk., *Ficus sycomorus* L., *Ficus vasta* Forssk., *Dobera glabra* (Forssk.) Juss. ex Poir., *Cordia subcordata* Lam., *Aeschynomene elaphroxylon* (Guill. & Perr.) Taub., *Afrocarpus falcatus* (Thunb.) C.N. Page, *Podocarpus elongatus* (Ait.) L'Herit. ex Pers., *Sterculia africana* (Lour.) Fiori, *Mitragyna stipulosa* (DC) Kuntze, *Erythrina abyssinica* Lam. ex DC, *Erythrina brucei* Schweinf., *Hagenia abyssinica* J.F.Gmel., *Heptapleurum abyssinicum* Benth. & Hook., *Sclerocarya birrea* (A. Rich.) Hochst, *Vitex doniana* Sweet, *Moringa stenopetala* (Baker f.) Cufod.

Nous profitons de ce premier tri pour retirer aussi les espèces qui ont déjà un nom bien à eux dans les langues du Proche-Orient, très bien connues des auteurs arabes et qui ne peuvent de ce fait être l'énigmatique *farfār*. C'est le cas, notamment, de *Platanus orientalis* L., *Tamarindus indica* L., *Indigofera arrecta* Hoechst ex A. Rich., *Mimusops laurifolia* (Forssk.) Friis, *Acacia asak* (Forssk.) Willd. et autres *Acacia*, *Dalbergia sissoo* Roxb. ex DC., *Salix subserrata* Willd., *Capparis decidua* (Forssk.) Edgew., *Maerua crassifolia* Forssk., *Ziziphus jujuba* Miller, *Ziziphus spina-christi* (L.) Willd, *Balanites aegyptiaca* Delile, *Diospyros mespiliformis* Hochst. ex A. DC., *Trichilia emetica* Vahl., *Olea europea* subsp. *cuspidata* (Wall. ex G. Don) Cif., *Olea capensis* subsp. *macrocarpa* (C.H.Wright) I. Verd., *Prunus arabica* (Oliv.) Meikle, *Osyris abyssinica* Hochst. ex A.Rich., *Dalbergia melanoxylon* Guill. & Perr.

Nous obtenons ainsi des listes simplifiées d'arbres et d'arbustes à bois durs ou assez durs au sein desquelles il est plus facile de rechercher les espèces qui correspondent à la description que nous a laissé Abū Ḥanīfa de l'arbre *farfār*, une description portant sur les caractéristiques du bois, de la feuille et de la fleur.

Dans le second cas de figure –celui des arbres à troncs et rameaux peu épais– ce sont généralement les espèces à bois à la fois dur et suffisamment flexible pour résister aux forces de traction et d'étirement qui seront sélectionnées par les populations locales. Selon l'usage auquel ils seront destinés, des rameaux droits et sans nœuds, de longueur, d'épaisseur, de densité et de souplesse plus ou moins importante seront prélevés pour servir en l'état, une fois

soigneusement séchés, ou après un traitement approprié, à fabriquer différents objets et structures : arcs, flèches, lances, hampes, cannes, houlettes de berger, bâtons de marche, bâtons de commandement, sceptres, matraques, manches d'outils, férules, mâts de tente, arceaux, armatures de lit, armatures de palanquin, treillis, perches, poteaux de clôture, etc.

Certaines essences ligneuses ont la particularité de produire de longs rameaux droits et lisses ne nécessitant aucun équarrissage ; d'autres des rameaux fourchus à une extrémité, parfaits pour la fabrication de fourches, de frondes ou de bâtons à escrime ; d'autres encore des rameaux renflés à leur point d'insertion sur la branche, tout à fait indiqués pour faire des casse-têtes. Seront prélevés également sur des espèces très particulières des rameaux comportant des nœuds proéminents à intervalles réguliers dont on fera des montants d'échelle prêts à l'emploi. Certaines espèces ont même des rameaux poussant naturellement en zig-zag dans un plan rectiligne (espèces ligneuses à ramification sympodiale) offrant ainsi des bâtons naturellement ornementés[37]. Il est possible d'ailleurs que le bois qui a servi à fabriquer le sceptre du Prophète Mohammed, actuellement conservé au Palais du Topkapi à Istanbul, ait été au départ un rameau en zig-zag, prélevé sur une espèce de ce type, et qu'il ait été ensuite travaillé pour une finition impeccable.

C'est dans notre Liste 3 que nous avons regroupé toutes les espèces pouvant fournir ce type de matériel présentes dans l'aire géographique que nous étudions, y compris des espèces précédemment mentionnées dans nos Listes 1 et 2 des bois à ustensiles domestiques mais susceptibles de fournir également des bâtons de commandement, des sceptres et des armatures de bâts et de palanquins.

Résultats de nos opérations successives de sélection : Interprétation et proposition d'élucidation

Avant d'aller plus loin, il convient de formuler quelques remarques.

Tout d'abord, Abū Ḥanīfa n'a pas vu lui-même l'arbre *farfār*. La description qu'il nous en donne provient de récits qui lui ont été faits par des voyageurs. Il ne faut donc pas écarter la possibilité que certains caractères botaniques décrits pour l'arbre lui-même ne soient que des approximations. Ainsi des calices rouges persistant après floraison ont pu passer pour des fleurs et des bractées colorées pour des pétales. Des folioles ont pu être prises pour des feuilles et n'importe quelle forme de limbe elliptique ou oblongue-elliptique être décrite comme ressemblant à la feuille de l'amandier. Il n'est pas exclu non plus que des fleurs dont la formule florale ou la couleur évoquent grossièrement celle des rosacées aient été comparées à des roses. En revanche, il a pu avoir lui-même observé le bois du *farfār* ou les objets qui en sont dérivés ce qui nous autorise à penser que la description de leurs caractéristiques a été faite avec un souci plus grand de la précision[38].

D'autre part, dans l'hypothèse où le vernaculaire *farfār* fut à l'origine une forme arabisée d'un mot étranger, rien ne nous oblige à le prendre au pied de la lettre. En ce qui nous concerne, nous avons même tendance à penser que la forme *farwā* qui a été relevée dans le manuscrit M

[37] C'est le cas, par exemple, du jujubier commun (*Ziziphus jujuba* Mill.) et de l'arbre de Judée (*Cercis siliquastrum* L.).

[38] En effet, si l'arbre *farfār* n'a été apparemment observé que par des personnes qui ont voyagé en Abyssinie ou provenant de cette contrée, en revanche les objets taillés dans son bois semblent arriver sur les marchés du Proche-Orient et donc plus familiers aux Arabes puisqu'Abū Ḥanīfa nous dit qu'ils s'écoulent dans son pays à un prix élevé.

–l'un des deux qui ont servi à l'édition et traduction en espagnol de la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* d'Abū l-Khayr Al-Išbīlī (Bustamante & al., 2004-2010)– n'est pas une erreur de copiste, comme cela a été avancé, mais peut-être une transcription plus proche du vocable abyssin qui a servi de matrice pour construire le vernaculaire arabe *farfār*. Idem pour le mot *farar* employé par deux auteurs arabes qui ont bien connu la Corne de l'Afrique –comme nous l'avons précédemment souligné– aṣ-Ṣāġānī et az-Zabīdī.

Cela étant dit, notre criblage par tris successifs nous a conduit à procéder à une première sélection basée sur trois critères techniques observables sur le bois et non sur le végétal, donc plus sûrs pour les raisons que nous venons d'expliquer : 1°/ bois dur difficile à scier, 2°/ bois odorant à la coupe, 3°/ bois noircissant ou fonçant après exposition à l'air.

Ce premier élagage nous a permis de distinguer un certain nombre d'espèces ligneuses en théorie éligibles à l'identité du *farfār.* Ce sont les espèces suivantes : *Cordia africana* Lam., *Bauhinia thoningii* Schumach., *Bauhinia farek* Desv., *Carissa spinarum* L., *Terminalia brownii* Fresen., *Terminalia prunioides* M.A. Lawson, *Combretum molle* R.Br. ex G.Don, *Dombeya torrida* (J.F.Gmel.) Bamps, *Dombeya aethiopica* Gilli, *Dombeya kefaensis* Friis & Bidgood, *Prunus africana* (Hook.f) Kalkman, *Parinari excelsa* Sabine, *Parinari curatellifolia* Planch. ex Benth., *Rapanea simensis* (Hochst. ex DC.) Mez, *Millettia ferruginea* (Hochst.) Baker, *Millettia dura* Dunn, *Stereospermum kunthianum* Cham., *Dalbergia purpurascens* Baill., *Diospyros conocarpa* Gürke & K.Schum., *Anogeissus schimperi* Hochst. ex Hutch. & Dalziel, *Lophira lanceolata* Van Tiegh. Ex Keay, *Lophira alata* Banks ex C.F.Gaertn., *Morus mesozygia* Stapf, *Fagaropsis angolensis* (Engl.) Dale.

À partir de cette base, une sélection dans la sélection prenant en compte, cette fois-ci, les caractères botaniques de l'arbre *farfār* – 1 / sa taille, 2 / la forme de sa feuille, 3 / l'aspect de sa fleur – ne permet de retenir qu'une seule espèce possédant l'ensemble des caractères décrits par Abū Ḥanīfa : il s'agit du prunier d'Afrique, *Prunus africana* (Hook.f.) Kalkman, dont nous donnons une description détaillée dans le Registre 2 des monographies (voir notre article Bellakhdar J. (2023), *Usages techniques traditionnels de quelques espèces ligneuses de la Péninsule arabique et de la Corne de l'Afrique*, consultable en ligne), description que nous reprenons ci-dessous.

Le prunier d'Afrique (*Prunus africana*) et son bois : caractéristiques écologiques, morphologiques et techniques

Revenons rapidement sur les principales caractéristiques de cette espèce (Hall & al., 2000).

Prunus africana (Hook.f.) Kalkman, encore appelé *Pygeum africanum* Hook.f., est une espèce indigène de l'Afrique, notamment des forêts de montagne de l'Abyssinie où il semble avoir trouvé des conditions idéales de croissance.

C'est un arbre d'une taille moyenne de 10 à 20 m, voire de 40 m en milieu favorable, avec un tronc large pouvant dépasser 100 cm de diamètre, recouvert d'une écorce craquelée de couleur rougeâtre à brun foncé. Ses feuilles sont persistantes, elliptiques, lisses, vert foncé brillant au-dessus, plus pâle en dessous, avec des marges faiblement dentelées et des pétioles rosâtres. Ses fleurs, typiques de la famille des rosacées sont parfumées, à pétales blanches, crèmes ou roses selon l'écotype, dans une nuance plus ou moins accentuée. Ses fruits sont sphériques, pourpres à maturité, réunis en grappes ramifiées. L'arbre est connu pour résister aux feux de brousse (Ondigui, 2001).

Son bois, de couleur rose à brun rougeâtre, dur, lourd, à grain fin, dégage une odeur d'amande quand il est fraîchement coupé (comme d'ailleurs les feuilles, les fleurs et les fruits quand ils sont froissés ou écrasés), et prend rapidement la teinte rouge acajou du mahogany, devenant encore plus foncé et perdant son odeur après exposition à l'air, d'où son nom de "bois noir" (*tikur enchet*) en amharique. Particulièrement esthétique, comme le sont la plupart des bois de Rosacées, il est aussi très résistant et durable mais a tendance à se fendre avec le temps, inconvénient auquel on remédie en huilant ou en cirant les objets qui en sont faits. Il est relativement difficile à travailler, surtout à l'état vert. Susceptible de recevoir un beau poli, il est très recherché des tourneurs, des sculpteurs et des ébénistes.

Partout où l'arbre pousse, les populations taillent dans son bois des billots, des mortiers et des ustensiles domestiques, des manches d'outils, des houes, des bâtons, (Kotina & al., 2016 ; PFAF Database). C'est l'un des arbres à *bokkuu* (arbres à sceptres) chez les Oromos (Éthiopie, Kenya) (Encyclopaedia aethiopica ; Roba, 2021).

Par sa distribution géographique, son habitat, sa taille, l'aspect de ses feuilles, ses fleurs, les qualités techniques de son bois, les usages artisanaux que les populations en font, *Prunus africana* est donc l'espèce ligneuse qui correspond le plus à la description d'Abū Ḥanīfa.

À ces données botaniques et ethnobotaniques, il faut ajouter que quelques vernaculaires relevés pour l'arbre dans la Corne de l'Afrique semblent être à l'origine des phytonymes *farwā, farar et farfār* rapportés par les auteurs arabes. Il s'agit des vernaculaires *arara* dans la langue harari et *kiburabura* en swahili.

Le harari est une langue sémitique parlée par les Harari de la région de Harar en Éthiopie, un peuple aujourd'hui en majorité musulman qui a entretenu des relations commerciales et politiques étroites avec l'Arabie et ce, avant même l'avènement de l'Islam. Cette proximité explique peut-être l'emprunt par les Arabes du vernaculaire *arara*, corrompu lors de son passage d'une langue à l'autre en *farar* puis *farwà* puis *farfār.* L'autre vernaculaire, le *kiburabura* de la langue swahili, une langue bantou hybridée avec l'arabe, très parlée de la Somalie au Mozambique, a pu lui aussi contribuer à la construction du mot arabe, sans exclure que ce dernier ait pu faire également des emprunts à d'autres langues amhariques ou africaines (voir, à ce sujet, notre § III – Recherches linguistiques et étymologiques). Enfin, les fleurs du prunier d'Afrique étant très visitées par un petit passereau nectarivore, le Souimanga de Preuss, *Cinnyris reichennowi* Sharpe, auquel les Arabes donnent le nom générique de *furfur*[39], il n'est pas exclu que ce nom d'oiseau ait apporté sa part dans l'émergence du vernaculaire *farfār* par l'intermédiaire d'un *šağarat al-furfur* ("l'arbre au souimanga"), hypothèse que nous avons déjà évoquée plus haut à propos d'un autre arbre à souimanga, *Tecomella undulata* (Sm.) Seem.

Enfin, par rapport à la donnée supplémentaire rapportée par la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb* d'Abū l-Ḫayr al-Išbīlī selon laquelle il existerait en Iraq une variété de l'arbre *farfār* mais donnant un bois de moins bonne qualité, il est possible de voir dans ce signalement le bois d'un autre prunier sauvage, indigène au Proche-Orient, peut-être *Prunus korshinskyi* Hand.-Mazz. ou *Prunus arabica* (Oliv.) Meikle.

C'est au vu de toutes ces données et de leur interprétation que nous concluons cet article en émettant la proposition suivante : le *farfār* du *Kitāb an-nabāt* d'Abū Ḥanīfa ad-Dīnawarī est

[39] Comme c'est le cas de beaucoup d'autres petits passereaux à plumage irisé.

très vraisemblablement le prunier d'Afrique, que les Anglo-saxons dénomment « iron wood », *Prunus africana* (Hook.f.) Kalkman, de la famille des Rosacées.

BIBLIOGRAPHIE

ABDEL-NOUR J. (1986), *Dictionnaire Abdelnour Arabe-Français* (par Jabbour Abdel-Nour), Beyrouth, 1986

ABD RABOU A.F.N. (2019*),* « Ornithofauna prevailing at Al-Mawasi ecosystem of the Gaza strip », Palestine, *Open J. of Ecology*, vol. 9, n° 9, septembre 2019, pp. 360-400.

ABOUBACRY Moussa LAM (1994), « Bâtons, Massues et Sceptres d'Égypte ancienne et d'Afrique noire », *ANKH* n° 3, juin 1994, pp. 115-131.

AL-BĪRŪNĪ, *Book on Pharmacy and Materia Medica*, trad. anglaise par Hakim Mohamed Saïd + texte arabe, Karachi, Hamdard National Foundation, 1973, 376 p. + 430 p.

AL-BOUKHARI, *Le Salih*, traduction en français Houdas O., Marçais W. & Pablot C., 4 tomes relies, Paris, Editions Albouraq, 2007, 946 p.

ALFAIFI M.M., Al-KHULAIDI A.W, AL-AKLABI A, AL-GIFRI AN, AL-FAIFY E.A. (2021), « New record of vascular plant for the flora of Saudi Arabia : Celtis toka (Forssk.) Hepper & Wood, Cannabaceae », *International Journal of Current Research in Biosciences and Plant Biology* 8(7), 2021, pp. 1-6.

AL-KHANSAʾ (1987), *Moi poète et femme d'Arabie*, Arles, Actes Sud, 1987, 270 p.

AL-KHATTABI M.I. (1990), *Abu l-Ḫayr Al-Išbīlī, ʿUmdat aṭ-ṭabīb fī maʿrifat an-nabāt,* Ed. al-Hilāl al-ʿArabī, 1990, 2 tomes, 1024 p.

AL-KHULAIDI A.W.A. (2018), *Main végetation types and the important values of the Jebel Buraʾ protected area (Yemen)*, document PDF, 2018, 34 p.

AL-FAYRŪZABĀDĪ (Muhammad ibn Yaʿqūb), *Qamus al-muhit.*

AL-ṢAGHĀNĪ (Rāḍī d-Dīn al-Ḥasan b. Muḥammad), *Al-ʿubāb al-zāḫir wa-l-lubāb al-fāḫir* (The great abyss) (§ *farar*).

AL-ZABĪDĪ (Murtaḍà al-Ḥusaynī al-Bilgrāmī az-Zabīdī), *Tāǧ al-ʿArūs min Ǧawāhir al-Qāmūs, 10 vol., Beyrouth, Dār Ṣādir. 2011, 7932 p. ;* Al-Zabīdī (Murtaḍà al-Ḥusaynī al-Bilgrāmī al-Zabīdī), *Tāǧ al-ʿArūs min Ǧawāhir al-Qāmūs,* 21 vol., publié par le Ministère de l'information et de l'orientation du Koweit, 1965 ; Al-Zabīdī (Murtaḍà al-Ḥusaynī al-Bilgrāmī al-Zabīdī), texte arabe du *Tāǧ al-ʿArūs min Ǧawāhir al-Qāmūs*, pdf https://archive.org/details/alhelawy09

AYDIN H. (2004), *The sacred trusts: Pavilion of the sacred relics, Topkapı Palace Museum*, Somerset, New Jersey, The Light, Inc., 2004, 352 p.

AYDIN H. (2014), *The sacred trusts: Pavilion of the sacred relics*, *Topkapı Palace Museum*, Istanbul, Topkapı Sarayı Müzesi. Hırka-i Saadet Dairesi, 5° édition illustrée, réimprimée Editeur Tughra Books, 2014, 350 p.

BEKELE-TESEMMA A. (avec Ann BIRNIE et Bo TENGNÄS), *Useful trees and Schrubs for Ethiopia – Identification, propagation and management for agricultural and pastoral communities,* publié par Swedish International Development Authority, SIDA's Regional Soil Conservation Unit (RSCU), 1993, 472 p.

BELLAKHDAR J. (2020), *La pharmacopée marocaine traditionnelle,* 2e édition, 2 vol., Casablanca, Editions Le Fennec, 2020, 1370 p., 1339 photos.

BELLAKHDAR J. (2023), *Usages techniques traditionnels de quelques espèces ligneuses de la Péninsule Arabique et de la Corne de l'Afrique*, consultable en ligne sur le site Academia.edu.

BEIN E., HABTE B., JABER A., BIRNIE A., TENGNÄS B. (1996), *Useful trees and schrubs in Eritrea,* Nairobi, Regional Soil Conservation Unit (R.S.C.U.) (SIDA), 1996, 472 p.

BENT Th. (1896), *The sacred city of the ethiopian: being a record of travel and research in Abyssinia in 1893*, Longmans, Green & Co, 1896, réimpr. Forgotten Books, 2018.

BOLLEE A., DRESEL B., FUCHS S. et LARISH-SCHABITZ A. (1993), *Dictionnaire étymologique des Créoles français de l'Océan Indien, partie 2 : Mots d'origine non-française ou inconnue*. Hamburg, Germany Helmut Buske Verlag, 1993, 391 p.

BONNENFANT G. & BONNENFANT P. (1987), « Matériaux, outils et techniques », in : *L'art du Bois à Sanaa : Architecture domestique* [en ligne]. Aix-en-Provence : Institut de recherches et d'études sur les mondes arabes et musulmans, 1987, 34 p.

BOZKURT, N. (2006). « Mukaddes emanetler », in *Turkish Encyclopedia of Islam* (in Turkish). vol. 31, (Muhammediyye - Munazara), Istanbul, TDV *İslâm Ansiklopedisi*. pp. 108–111.

BRUCE J. (1790-1791), *Voyages en Nubie et Abyssinie*, traduit de l'anglais par J.H. Castéra, 4 vol., Paris, Hôtel de Thou, 1790-1791, 620 p. + 784 p. + 858 p. + 752 p.

BRUNEL R. (1955), *Le monachisme errant dans l'Islam – Sidi Heddi et les Heddawa*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1955 (réédition en fac-similé en 2001), 473 p.

BUDGE E.A.W. (1928), *A history of Ethiopia*, 2 vol., London, Methuen & Co, 1928, 674 p.

BURKILL, H. M. (1995-2000), *The useful plants of West tropical Africa*, 2e edition, 5 vol, Kew (UK), Royal Botanic Gardens,1995-2000, 976 p. + 648 p. + 868 p.+ 975 p. + 697 p.

BUSSMANN R.W., GILBREATH G.C., SOLIO J., LUTURA M., LUTULUO R., KUNGURU K., WOOD N., MATHENGE S.G. (2006), « Plant use of the Maasai of Sekenani Valley, Maasai Mara, Kenya », *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 2 : 22, 2006, 7 pages.

BUSTAMANTE J., CORRIENTE F. TILMATINE M., *Kitābu ʿUmdat aṭ-ṭabīb fi maʿrifat an-nabāt li-kulli labīb*, Espagne, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, texte arabe, traduction en castillan et index, III vol. (4 tomes), 857 p.+785 p.+ 1049 p., 2004-2010.

DALZIELL J.M. (1937, 1955), *The useful plants of west tropical Africa* (Being an Appendix to "The flora of West Tropical Africa."), publié par Crown Agents for Oversea Administration, London, 1955, 612 p.

DESSUS-LAMARE A. (1933), « La *ʿanaza* », *5e Congrès International d'Archéologie*, Alger 14-16 avril 1930, actes parus en 1933, Alger, Société historique, 334 p. (p. 321, Référence Ṭabarī, II, p.79).

DOZY R.P.A. (1881), *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 vol., Leyde, Brill, 1881 ; 864 p. + 855 p., réédition Librairie du Liban (Beyrouth) 1991.

ELSHEIKH MAHMOUD T. (2016), *Potentials of non-wood forest products (NWFP) for value chain development, value addition and development of NWFP based rural microenterprises in Sudan*, Consultancy report, Khartoum, F.A.O., 2016, 155 p.

EL TAHIR B.A., MOHAMMED FADL K., DOKA A.F. (2010), "Forest biodiversity in Kordofan region, Sudan: Effect of climate change, pests, diseases and human activities", *Biodiversity*, vol. 11, 2010, Issue 3-4, pp. 34-44.

Encyclopaedia aethiopica (depuis 2003), équipe éditoriale dirigée par Alessandro Bausi, Hiob Ludolf Centre for Ethiopian Studies et Université de Hambourg.

Encyclopédie de l'Islam (1980), second edition, edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, article "Abu Barakish", pp. 19-20, Supplément, Livraison 1-2, 1980.

FLACOURT (Étienne de) (1651, 1995), *Histoire de la Grande Isle Madagascar*, Edition annotée et présentée par Claude Allibert, Paris, Karthala et INALCO, réédition 1995, 656 p.

FREYTAG G. W. (1837), *Lexicon arabico-latinum*, Halle (Allemagne), ed. Halis Saxonum apud C.A. Schwetschke et filium, 1837, 651 p.

FRIIS I., DEMISSEW S. & VAN BREUGEL P. (2010), *Atlas of the potential vegetation of Ethiopia*, Ed. The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 2010, 312 p.

Ghazanfar S.A. (2003-2018), *Flora of the sultanate of Oman*, 4 vol., Ed. National Botanical Garden of Belgium, 2003, 2007, 2015, 2018, 202 p.+220 p.+386 p.+306 p.

Ghazanfar S.A. (1994), *Handbook of Arabian medicinal plants*, New York, CRC Press, 1994, 272 p.

Hall J.B., O'brien E.M., Sinclair F.L. (2000), *Prunus africana, a monography*, School of Agricultural and Forest Sciences, University of Walles, Bankor, U.K., 106 p.

Hamidullah M. (1973*), Le dictionnaire botanique d'Abu Hanifa al-Dinawari (Kitab al-nabāt, de Sin à Ya),* Institut Français du Caire, 1973, 504 p. Cet ouvrage est la version française de la thèse de l'allemand B. Silberberg soutenue à Breslau en 1908 (republiée en 1910-1911) qui a permit la redécouverte du traité de botanique d'Abū Ḥanīfa ad-Dīnawarī.

Ibn al-Baytar, *al-Ğāmiᶜ li-mufradāt al-adwiya wa-l-aġdiya (Traité des simples),* traduction par Leclerc L., Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale, Paris, Imprimerie Nationale, 3 tomes, 1877-1883, 476 p. + 489 p. +486 p.

Ibn Hicham*, La biographie du prophète Mahomet (As-sira al-nabawiya)*, traduit et annoté par Wahib Atallah, Paris, Ed. Fayard, 2004, 452 p.

Ibn Manẓur, *Lisān al-ᶜarab*, Publishers Dar Sader, Beirut (Liban), 3e édition, 2000, 5000 p.

Ibn Sīdah, Abū l-Ḥasan ᶜAlī ibn Ismāᶜīl, *al-Muḫaṣṣaṣ* texte arabe par Ḫalīl Ibrāhīm Ğafāl*,* Dār Iḥyāʾ at-Turāṯ al-ᶜArabī, Beirut, 1ère édition, 1996.

Irvine, F.R. (1961) *Woody plants of Ghana with special reference to their uses*, London, Oxford University Press, 1961, 868 p.

Issa A. (1933), « Abou Hanifa el Dinawari et son "Livre des plantes" », in : *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, tome 16, fasc. 1, 1933, pp. 1-7.

Kane T.L. (1991), *Amharic-English Dictionary*, volume 1, Wiesbaden, éditeur Otto Harrassowitz Verlag, 1991, 2351 p (2 vol.).

Kotina E.L., Oskolski A.A., Tilney P.M., Van Wyk B.-E. (2016), "Bark and wood structure of *Prunus africana* (Rosaceae), an important African medicinal plant", *South African Journal of Botany*, vol. 106, sept 2016, pp. 89-95.

Leender K.A.H.W. (1987), "De boekweitkultuur in historisch perspektief (Buckwheat, *Fagopyrum esculentum* L. in historical perspective", *Geografisch Tijdschrift* 21 (1987), pp. 213-227.

Lemordant D. (1971), « Contribution à l'ethnobotanique éthiopienne », *Journal d'Agriculture Traditionnelle et de Botanique Appliquée*, 1971, vol. 18, n° 1-3, pp.1-35 et n° 4-6, pp.142-179.

Lewin B. (1974), *The book of plants - part of the monograph section / by Abu Hanifa ad-Dinawari*, Wiesbaden, ed. Steiner, 1974, 454 p.

Lindahl B. (2008), *Local History of Ethiopia*, Uppsala, Nordiska Afrikainstitutet, on line.

Maalouf L. (1908), Dictionnaire *Munğid aṭ-ṭullāb* du père jésuite Louis Maalouf, édition 1908, Dar El-Machreq, Beyrouth, 953 p.

Maalouf L. (1975), *Grand dictionnaire arabe "al-Mounjid",* Beyrouth, Dar el-Machreq, 1975.

Mahony D. (1990), *Trees of Somalia – A field guide for development workers*, UK & Ireland, OXFAM Research Paper 3, 1880, 204 p.

Mandjudja Nguegang P., (s.d.), Tehuti Research Foundation, *Redécouvrir l'Ancienne Égypte - L'origine égyptienne ancienne de la langue Bamiléké : la parenté linguistique et génétique entre le Medu Neter et le Medu Mba,* mandjudja@gmail.com

Mansour Abdel Hammed S. & Osman Eljack A. (2003), *Ramstar Information sheet for Dinder National Park, Sudan,* august 2003, 40 p.

Marshall N.T. & Jenkins M. (1994), "Hard times for hardwood: indigenous timber & the timber trade in Kenya", *Traffic East/Southern Africa, Network report*, 1994, 84 p.

MINI K.A., FAQEH E.A.E, ELAWAD A.A. (2018), "Study of some quantitative ecological indicators in three plant communities in Bura'a Reserve - Hodeidah – Yemen", *Revue d'études* GCNU (Sudan), 11 (1-42), 2018, pp. 35-47.

MUISU F., MUTHIKE G., MBURU F., SIRMAH P., MULONGO L. (2019), "Properties of potential wood carving species in Kenya", *Advances in Plants & Agriculture Research*, vol. 9, issue 1, 2019, pp. 1-4.

NICHOLSON T. et SHAW I (2000), *Ancien egyptian materials and technology*, Cambridge University Press, Cambridge University Press, 2000, 702 p. (p. 341, 342).

NOVEMBER, E., AERTS, R., BEHAILU, M. & MUYS, B. (2002), *Species list Tigrinya -Scientific. Technical note 2002/4*. Forest Rehabilitation Project, Mekelle University, Ethiopia and K.U. Leuven, Belgium.

ONDIGUI, B. R. P., 2001. "Sustainable Management of a Wild Plant Species for the Conservation of Montane Forest Ecosystems and the Welfare of Local Communities: A Case Study of *Prunus africana* in the Mount Cameroon Area". 9 pp. In *Sustainable Management of a Wild Plant Species. Proceedings of the World Mountain Symposium*. Interlaken, Switzerland.

OYEN, L.P.A. (2005). "*Nesogordonia kabingaensis* (K.Schum.) Capuron ex R.Germ." In: Louppe, D., Oteng-Amoako, A.A. & Brink, M. (Editors). *PROTA / Ressources végétales de l'Afrique tropicale*, Wageningen, Netherlands.

Qantara, magazine de l'Institut du Monde Arabe (Paris), *Les insignes du pouvoir*, 21/09/2011, 5 pages.

ROBA G.O. (2021), « Trees symbolism, conservation and threat in Guji Oromo, Southern Ethiopia », *Cogent Social Sciences*, vol. 7, 2021, Issue 1.

SIVERMAN D. (1997), *Ancient Egypt*, London, Ed. Duncan Baird, 1997, 256 p.

TERRIBILE J.N. (1975), *Contribution à l'inventaire des plantes médicinales du Togo du Sud*, Mémoire, Université du Bénin (aujourd'hui devenue Université de Lomé), Togo (unpublished).

TOWNSEND C., GUEST R., OMAR S. (1980-1985), *Flora of Iraq*, Vol. 4(1) & 4(2), Baghdad, The Ministry of Agriculture and Agrarian Reform.

UBAYDLI A. (1993*),* "The agrarian economy of Oman (132-280 / 749-893) in arabic sources", *Journal of Islamic Studies*, Oxford Center for Islamic Studies, 1993, 4 (1), pp. 33-51.

WOOD J.R.I. (1997), *A handbook of the Yemen flora*, Royal Botanical Garden, Kew, 1997, 434 p + 38 planches.

Sites et portails consultés

Agroforestree database ; URL : https://www.ccardesa.org/knowledge-products/agroforestree-aft-database site devenu AgroForestry Database (voir suivant)

AgroForestry Database ; URL : https://apps.worldagroforestry.org/treedb/

PFAF Database (Plants For A Future) : URL : https://pfaf.org/user/

Plants.jstor.org ; URL : https://plants.jstor.org/

PlantUse ; URL : https://uses.plantnet-project.org/fr/

PlantZAfrica.com ; URL : https://pza.sanbi.org/

PROTA ; URL : https://prota.prota4u.org/

Useful Tropical Plants ; URL : https://tropical.theferns.info/

Tree SA ; URL : https://treesa.org/

WFO-World Flora Online ; URL : https://wfoplantlist.org/

World Agroforestry ; URL : https://worldagroforestry.org/

PHOTOS

Photo 1 : feuille et tiges rouges de *Prunus africana*

photo Lominda Afedraru

https://www.monitor.co.ug/uganda/magazines/farming/why-you-must-grow-prunus-africana-3528676

ou

Photo 1 : feuille et tiges rouges de *Prunus africana*

photo Paco Garion

https://www.flickr.com/photos/helicongus/50194294891

Photo 2 : Fleur de *Prunus africana*

https://twitter.com/sosowaka/status/1000967695184080896

Photo 3 : Prunus africana- arbre de la région de Metu (Ethiopie)

Photo Legesse Negash

https://www.researchgate.net/figure/A-mature-specimen-of-Prunus-africana-from-Metu-environ-southwestern-Ethiopia-Farming_fig1_334108910

EL ESTATUS DE LAS LENGUAS EN MARRUECOS: UNA VARIABLE EN MANOS DEL PODER Y EL DISCURSO INSTITUCIONAL

THE STATUS OF LANGUAGES IN MOROCCO: A VARIABLE IN THE HANDS OF POWER AND INSTITUTIONAL DISCOURSE

وضع اللغات في المغرب: متغير لدى السلطة والخطاب المؤسساتي

Marta Hernández García*
Universidad de Sevilla

Recibido: 26/02/2024 **Aceptado:** 10/10/2024

BIBLID [1133-8571] 31 (2024) 141-159

Resumen: La Reforma constitucional marroquí de 2011 introduce una importante novedad en el ámbito lingüístico: el reconocimiento del *tamazight* como lengua oficial junto con el árabe en el país, siendo considerada «patrimonio compartido por todos los marroquíes sin excepción». Además, en el nuevo texto constitucional se menciona expresamente el *ḥassāniyya*, considerándose «parte esencial de la identidad cultural marroquí», y se nombra la labor por parte del Estado en la protección de los dialectos o expresiones culturales utilizadas en Marruecos, lo que supone que, por primera vez, se reconozca constitucionalmente la situación de pluriglosia y plurilingüismo que caracteriza al país. Partiendo de estas novedades, traduciremos y analizaremos aquellos capítulos de la Reforma relacionados con la cuestión sociolingüística y, posteriormente, realizaremos un breve recorrido por los usos y funciones de las lenguas que conforman la realidad lingüística del país -sean mencionadas en el nuevo texto constitucional o no- con el objetivo de cotejar si el estatus de las lenguas reconocidas por la presente Reforma refleja el panorama lingüístico del Marruecos actual. De forma que, a través de este ejercicio, podamos acercarnos a las cuestiones subyacentes tras el reconocimiento o ausencia de las lenguas utilizadas en el Reino alauí a día de hoy, tales como el *fuṣḥà*, el *dāriŷa*, el *ḥassāniyya*, el *tamazight*, el francés o el español.
Palabras clave: Marruecos, reforma constitucional, lenguas, estatus.

Abstract: The Moroccan constitutional reform of 2011 introduces a significant development for the field of linguistics: the recognition of the Berber as an official language along with Arabic, considering it "an advantage shared by all Moroccan population without exception". Moreover, the new constitutional text refers to *Hassānīya* specifically as "an essential part of Moroccan cultural identity" and highlights the State's role in protecting the dialects and cultural expressions used in Morocco, which means that, for the first time, the situation of pluriglossia and multilingualism that characterizes the country is constitutionally recognized. With these developments at the outset, we will translate and analyze the constitutional reform chapters related to sociolinguistics and, subsequently, a brief exploration of the historical evolution that transformed the different languages that make up Morocco's linguistic reality -whether these languages mentioned into the new constitutional text or not-, uses and functions, will be included. Ultimately, the objective is to establish whether the status of the languages recognized in the Reform portray an accurate linguistic landscape of today's Morocco, and to give us an understanding of the underlying reasons behind the recognition or absence of the languages in use in the Alawite kingdom today, such as *Fuṣḥà*, *Dārija*, *Hassānīya*, *Tamazight*, French and Spanish.
Keywords: Morocco, constitutional reform, languages, status.

* Email: mhergar00@gmail.com ORCID: https://orcid.org/0009-0001-0287-1323

الملخص: أسهم الإصلاح الدستوري لعام 2011 في تطوير المجال اللغوي بالمغرب؛ إذ تم الاعتراف باللغة الأمازيغية لغة رسمية إلى جانب اللغة العربية، باعتبارها «رصيدا مشتركا لجميع المغاربة بدون استثناء». بالإضافة إلى ذلك، نصّ هذا الدستور الجديد صراحة على الحسّانية، باعتبارها «جزءا لا يتجزأ من الهوية الثقافية المغربية الموحدة». ويذكر هذا الدستور أن الدولة تعمل على حماية اللهجات أو التعبيرات الثقافية المستعملة في المغرب، مما يعني أن الدولة المغربية تعترف بتعدُّد اللغات أو التعددية اللغوية التي تسم هذا البلد منذ القِدم. انطلاقا من هذه التطورات، سنترجم وسنحلل الفصول الإصلاحية المتعلقة باللسانيات الاجتماعية. وسنقوم بعد ذلك بالاطلاع على اللغات المختلفة التي تشكل الصورة اللغوية الحقيقية في المغرب حسب الاستخدامات والوظائف –سواء كانت هذه اللغات مذكورة في النص الدستوري أم لا–؛ لمعرفة ما إذا كان وضْع هذه اللغات يُعد تعبيرا صادقا عن الصورة اللغوية الحقيقية في الإصلاح الدستوري المغربي لعام 2011، ومن ثم سنحاول معرفة الأسباب الكامنة وراء الاعتراف باللغات التالية: اللغة العربية الفصحى واللغة الأمازيغية والعربية الحسانية، ومعرفة الأسباب الكامنة وراء غياب اللغات التالية: العربية الدارجة واللغة الفرنسية واللغة الإسبانية.
الكلمات المفتاحية: المغرب، الإصلاح الدستوري، وضْع اللغات.

1. Introducción(1)

A mediados del siglo XX y tras más de cuarenta años de «Protectorado» (1912-1956) Marruecos conseguía su independencia respecto de Francia y España. Un hito en la historia reciente del país que dio inicio, entre otras cuestiones, a un proceso de reconciliación con el patrimonio lingüístico, cultural, histórico y político marroquí(2). Así como a la definición de una identidad nacional que, continuamente, se debatirá entre la tradición y la modernidad.

Desde la promulgación en 1962 de la primera Constitución marroquí, los fundamentos del Reino alauí se articulan entorno al islam, el nacionalismo y la monarquía. Unos pilares de carácter tradicional que, además de no verse alterados por posteriores reformas constitucionales(3) y convertirse en lema y seña de identidad del país: *Allāh, al-waṭan wa-l-malik* (Dios, la Nación y el Rey), reflejan el deseo por parte de Marruecos de reconstruir su identidad arabo-islámica luego del periodo colonial. En este sentido, la lengua árabe ha servido de herramienta imprescindible para reafirmar la arabidad del país, lo que supone que otras muchas lenguas, tales como el *dāriŷa*, lengua materna de uso mayoritario; el *tamazight*, lengua asociada al habitante autóctono norteafricano; o el francés, lengua extranjera de mayor difusión, hayan quedado relegadas a un segundo plano(4).

Además, el hecho de que las distintas reformas constitucionales no aportasen grandes cambios respecto a la Constitución de 1962 hizo que la vida político-social marroquí se caracterizase por un clima de aparente estabilidad, el cual en 2011 se vio sacudido por el Movimiento del 20 de Febrero(5). Un movimiento sociopolítico de carácter liberal encabezado por jóvenes marroquíes que, siguiendo el ejemplo de otros países durante la Primavera Árabe, decidieron mostrar su posición crítica y de rechazo frente a las políticas tradicionales y salir a las calles a manifestarse. De esta forma, la presión ejercida por dicho movimiento junto con los esfuerzos del Real Instituto de la Cultura Amazigh (IRCAM), principal representante a nivel institucional del pueblo y lengua *amazigh*, contribuyeron a que el 29 de julio de ese mismo año se aprobase en Marruecos un nuevo texto constitucional. Y aunque esta aprobación no pueda asociarse directamente a dichas presiones, mediante este nuevo texto se reconocen de manera implícita ciertos logros liberales o modernos que evidencian un importante cambio en la

(1) El sistema de transcripción y/o transliteración seguido es el empleado por la Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, sección Árabe-Islam. Consonantes: ʾ - b - t - ṯ - ŷ - ḥ - j - d - ḏ - r - z - s - š - ṣ - ḍ - ṭ - ẓ - ʿ - g - f - q - k - l - m - n - h - w - y. Vocales: a - i - u - ā - ī -ū. Diptongos: ay – aw. Alif maqṣūra se representa à; hamza inicial no se translitera; tāʾ marbūṭa es a en estado absoluto, y at en estado constructo; el artículo se translitera al- o l-, incluso ante solares; y solo se unen con un guion aquellos elementos que gráficamente aparecen unidos en la escritura árabe pero morfológicamente pueden aislarse.

(2) Amilhau et al. (2007): «Darija: le vrai débat», p. 22.

(3) Benabdallah (2001): «Respecto a la Evolución Constitucional en Marruecos», pp. 1-6.

(4) Srhir (2007): Lenguas, identidades y discursos en Marruecos: la pugna por la legitimidad.

(5) López García (2011): «Reforma constitucional en Marruecos», pp. 16-20.

sociedad marroquí(6), estableciéndose nuevos límites y horizontes bajo un espíritu democrático, moderno, plural y de apertura, sin olvidar el carácter de la identidad nacional del país, que se define como «una e indivisible»(7).

Siguiendo la vertiente más diversa y plural del texto, una de las novedades más importantes que introduce la Reforma de 2011 está directamente relacionada con la cuestión lingüística, ya que en esta se reconoce el *tamazight* como lengua oficial junto con el árabe en Marruecos. Así mismo, en el nuevo texto también se hace referencia a otras variedades del árabe utilizadas en el país, lo que supone que por primera vez en la historia de sus reformas se refleje la situación de pluriglosia y plurilingüismo que lo caracteriza, si bien no se hace con la claridad y precisión que la realidad lingüística marroquí requiere. Por ello, entender el porqué de las divergencias entre Constitución y realidad a nivel lingüístico se convierte en el objetivo principal de este trabajo, siendo las lenguas nuestra herramienta y vehículo principal para llegar a dicho entendimiento. De modo que, además del nuevo carácter cooficial del *tamazight*, analizaremos cuestiones como el reconocimiento del *ḥassāniyya* o, siguiendo la línea más tradicional del mismo, el refuerzo del estatus de la lengua árabe y la ausencia de variedades vernáculas como el *dāriŷa* y de lenguas extranjeras como el francés.

2. La reforma lingüística marroquí de 2011: el reconocimiento de la pluriglosia y el plurilingüismo

2.1 La importancia de las palabras

Antes de sumirnos en los propios capítulos constitucionales, creemos necesario hacer hincapié en la importancia de la terminología utilizada en la Reforma, pues tal es la importancia de esta cuestión que, como algunos expertos ya nos advertían(8), la utilización de ciertos términos o fórmulas dan lugar a lecturas confusas o no tan claras del propio texto constitucional. En este sentido, se puede observar cómo en el Capítulo 5 del Título 1 de la Reforma, que se refiere directamente a la cuestión lingüística, y que posteriormente analizaremos en mayor detalle, se utilizan ciertos términos que dotan de un estatus más o menos elevado a las distintas lenguas utilizadas en Marruecos según se use el término de lengua oficial (*luga rasmiyya*), dialecto (*lahŷa)* o lengua extranjera (*luga aŷnabiyya*).

Por ello, para el análisis de los capítulos constitucionales seleccionados, además de exponer sus ideas principales, destacaremos los párrafos, puntos o términos que bajo nuestro punto de vista son claves y a los que debemos prestar especial atención para acercarnos al porqué de las divergencias entre la Constitución y la realidad marroquí a nivel lingüístico.

2.2 Título 1 «Disposiciones Generales» Capítulo 5(9):

Dentro del Título 1 «Disposiciones Generales», el capítulo 5 aborda exclusivamente la cuestión lingüística. En este se reconocen como lenguas oficiales (*lugāt rasmiyya)* el árabe (*al-ʿarabiyya*) y el *tamazight* (*al-amāzīgiyya)*, mientras que el *ḥassāniyya,* variedad vernácula hablada en el Sahara Occidental y algunas regiones del sur de Marruecos, es mencionada e incluida en la Reforma por ser «parte esencial de la identidad cultural marroquí» y el *dāriŷa* o el francés, lenguas de uso mayoritario en el país, no aparecen expresamente mencionadas.

(6) *Ibidem*, p. 17.
(7) Bernard-Maugiron (2014): «Pluralismo y diversidad identitaria», p. 28.
(8) López García (2011): «Reforma constitucional en Marruecos», p. 19.
(9) *Traducción de la autora*.

En cuanto a la lengua árabe (*al-luga al-ʿarabiyya*), la Reforma dice: «el árabe sigue siendo la lengua oficial del Estado». Una afirmación que deja entrever que el árabe sigue encontrándose en una posición elevada respecto a las demás lenguas utilizadas en Marruecos. De hecho, esta habría sido la única lengua reconocida por Marruecos durante su historia reciente, excepto durante los más de cuarenta años de dominio colonial, cuando el francés adquirió gran protagonismo. Por otra parte, en este mismo párrafo se reconoce el *tamazight* (*luga amāzīgiyya*) como lengua oficial (*luga rasmiyya*) junto con el árabe, siendo considerada «patrimonio compartido por el conjunto de los marroquíes». Este reconocimiento supone toda una novedad, ya que hasta el momento la Constitución marroquí solo reconocía el árabe como lengua oficial, a pesar de los incesantes esfuerzos por parte del pueblo *amazigh* y por parte de instituciones como el IRCAM(10), para que esta lengua se reconociese oficialmente desde hace años:

> تظل العربية اللغة الرسمية للدولة. وتعمل الدولة على حمايتها وتطويرها، وتنمية استعمالها. تعد الأمازيغية أيضا لغة رسمية للدولة، باعتبارها رصيدا مشتركا لجميع المغاربة بدون استثناء.
> El árabe sigue siendo la lengua oficial del Estado. El Estado trabaja en su protección y desarrollo, y fomenta su uso. El *tamazight* constituye también una lengua oficial del Estado, considerándose patrimonio compartido por todos los marroquíes sin excepción.

Sin embargo, este importante logro se ve supeditado a la eficacia de una ley orgánica que, según expresa el nuevo texto constitucional, es la encargada de definir las etapas de la puesta en práctica de su oficialidad, así como de su inclusión en materia educativa y otros. Todo ello con el fin de llevar a cabo su función en condición de lengua oficial, pero, y como se aclara expresamente, en el futuro:

> يحدد قانون تنظيمي مراحل تفعيل الطابع الرسمي للأمازيغية، وكيفيات إدماجها في مجال التعليم، وفي مجالات الحياة العامة ذات الأولوية، وذلك لكي تتمكن من القيام مستقبلا بوظيفتها، بصفتها لغة رسمية.
> Una ley orgánica definirá las etapas de la puesta en práctica del carácter oficial del *tamazight*, y sus formas de inclusión en materia educativa y en los ámbitos prioritarios de la vida pública, para así poder llevar a cabo en un futuro su función, en condición de lengua oficial.

En relación con la terminología utilizada, llama la atención que en el texto se utilice *luga amāzīgiyya* y no *tamazight*, pues este es el término más común y el que utiliza su propia comunidad para designarla(11). Además, en relación con las lenguas anteriormente mencionadas, *al-ʿarabiyya* y *al-amāzīgiyya*, se nombra la labor de un Consejo Nacional para su protección y fomento, lo que nuevamente evidencia el deseo por parte del Estado de elevar el estatus de ambas lenguas e implica, además, descender el de otras:

> يُحدَث مجلس وطني للغات والثقافة المغربية، مهمته، على وجه الخصوص، حماية وتنمية اللغتين العربية والأمازيغية، ومختلف التعبيرات الثقافية المغربية باعتبارها تراثا أصيلا وإبداعا معاصرا. ويضم كل المؤسسات المعنية بهذه المجالات. ويضم كل المؤسسات المعنية بهذه المجالات قانون تنظيمي صلاحياته وتركيبَته ويضم كل المؤسسات المعنية بهذه المجالات. ويحدد قانون تنظيمي صلاحياته وتركيبَته وكيفيات سيره.
> Se creará un Consejo Nacional para las lenguas y cultura marroquíes, cuya función, particularmente, es la protección y fomento de dos lenguas: el árabe y el *amāzīgiya*, y de las diferentes expresiones culturales marroquíes, consideradas legado autóctono y creatividad contemporánea. Incluye a todas las instituciones encargadas de estas materias, y una ley definirá sus competencias, composición y mecanismos de avance.

Por otra parte, el *ḥassāniyya* es expresamente mencionado en la Reforma, considerándose «elemento esencial de la identidad cultural marroquí», aunque en el texto no se la clasifica según las categorías de lengua (*luga*) o dialecto (*lahŷa*), sino que se menciona como *ḥassāniyya* sin

(10) Suárez Collado (2012): «Entre contestación y cooptación. El movimiento amazigh», pp. 1-16.
(11) Moscoso García (2002): «Situación lingüística en Marruecos», p. 179.

más precisiones. Además, y en contraposición al árabe o al *tamazight*, a los que se dedican párrafos propios dentro del Capítulo, el *ḥassāniyya* es incluido dentro de un gran párrafo en el que también se encuentran las lenguas extranjeras (*al-lugāt al-aŷnabiyya*) y los dialectos (*lahaŷāt*) o «expresiones culturales utilizadas en Marruecos» (*taʿbīrāt ṯaqāfiyya mustaʿmila fī l-Magreb)*:

> تعمل الدولة على صيانة الحسانية، باعتبارها جزءا لا يتجزأ من الهوية الثقافية المغربية الموحدة، وعلى حماية اللهجات والتعبيرات الثقافية المستعملة في المغرب، وتسهر على انسجام السياسة اللغوية والثقافية الوطنية، وعلى تعلم وإتقان اللغات الأجنبية الأكثر تداولا في العالم، باعتبارها وسائل للتواصل، والانخراط والتفاعل مع مجتمع المعرفة، والانفتاح على مختلف الثقافات، وعلى حضارة العصر.
>
> El Estado trabaja en la preservación del *ḥassāniyya*, considerándola un elemento esencial de la identidad cultural marroquí, y en la protección de los dialectos y expresiones culturales utilizadas en Marruecos, y vela por la armonía de las políticas lingüísticas y culturales nacionales, y por el aprendizaje y dominio de las lenguas extranjeras más extendidas en el mundo, considerándolas una herramientas para la comunicación, para la participación e interacción con las sociedades del conocimiento, y para abrirse a diferentes culturas y a la civilización moderna.

Por su parte el *dāriŷa*, dialecto marroquí «por excelencia», no aparece expresamente mencionado en el nuevo texto constitucional. Cuestión que nos llama poderosamente la atención, pues, aunque podamos intuir que se encontraría dentro de la mencionada categoría de dialectos o «expresiones culturales», a los que mediante la Reforma se les aporta cierto grado de protección (*ḥimāya*), se trata de la lengua utilizada por el 90% de la población marroquí, del vehículo utilizado de norte a sur para la comunicación diaria(12).

Finalmente, cabe destacar el hecho de que las lenguas extranjeras (*lugāt aŷnabiyya*) sean mencionadas en la Reforma como «herramientas para abrirse a la civilización moderna», pues a través de las lenguas, de los términos o expresiones que en el texto se utilizan, se reflejan ciertos posicionamientos entorno al debate tradición-modernidad. Y aunque de nuevo no se exprese de qué lenguas extranjeras se tratan, podríamos entender que el texto se refiere tanto al francés como al español. Lenguas a las que junto con el *dāriŷa* daremos voz, pues, aunque no se mencionen expresamente en la Reforma, son esenciales a la hora de entender la realidad lingüística marroquí y, por tanto, también merecen ser tenidas en cuenta.

2.3 Título 2 «Libertades y Derechos Fundamentales» Capítulos 28 y 31(13):

Aunque nuestro análisis se centre en las novedades lingüísticas de la Reforma, hemos incluido los Capítulos 28 y 31 del Título 2 «Libertades y Derechos Fundamentales», que versan sobre la libertad de expresión y la educación –entre otras cuestiones–, ya que entender la situación sociolingüística de Marruecos, sin tener en cuenta el contexto sociopolítico, histórico y cultural del mismo, resulta inviable. De modo que solo a través del análisis de estas otras cuestiones podremos comprender por qué, aunque el *tamazight* sea reconocido como lengua cooficial, sin unas políticas lingüísticas que amparen dicho reconocimiento, sin un sistema educativo moderno y plural que la incluya o sin una debida visibilidad en medios de comunicación de esta lengua, de poco o nada sirve su reconocimiento.

En el Capítulo 28, que versa sobre la libertad de expresión, se hace hincapié en la idea del respeto y la garantía del pluralismo lingüístico, cultural y político en el sector periodístico y otros medios de comunicación. También se dice que la libertad de prensa está garantizada y no puede ser limitada por ninguna forma de censura. Sin embargo, al mencionarse que las autoridades regularán este sector a través de distintas normas jurídicas y éticas, esta idea de

(12) Salgado Suárez (2007): «La realidad lingüística actual de Marruecos», p. 59.

(13) *Traducción de la autora.*

libertad de expresión plena se ve rápidamente limitada, acotada o restringida. Esto se traduce en que, en la práctica, la mayoría de la población marroquí prefiera usar medios de difusión extranjeros para mantenerse informada(14), a lo que se suma el hecho de que de los diez canales de televisión pública marroquí solo uno sea difundido en *tamazight*(15), lo que nuevamente evidenciaría las divergencias entre la Reforma de 2011 y la realidad del país, al observarse que tampoco mediante los medios de comunicación se refleja el estatus actual de las lenguas en Marruecos:

> حرية الصحافة مضمونة، ولا يمكن تقييدها بأي شكل من أشكال الرقابة القبلية.
> La libertad de prensa está garantizada, y no puede limitarse por ninguna forma de censura previa.

> للجميع الحق في التعبير، ونشر الأخبار والأفكار والآراء، بكل حرية، ومن غير قيد، عدا ما ينص عليه القانون صراحة. تشجع السلطات العمومية على تنظيم قطاع الصحافة، بكيفية مستقلة، وعلى أسس ديمقراطية، وعلى وضع القواعد القانونية والأخلاقية المتعلقة به.
> Todas las personas tienen derecho a la libertad de expresión, a la difusión de noticias, pensamientos y opiniones en plena libertad y sin restricciones, salvo lo establecido por ley expresamente. Las autoridades promueven la regulación del sector periodístico, de forma independiente y sobre bases democráticas, y el establecimiento de normas jurídicas y éticas relacionadas.

> يحدد القانون قواعد تنظيم وسائل الإعلام العمومية ومراقبتها. ويضمن الاستفادة من هذه الوسائل، مع احترام التعددية اللغوية والثقافية والسياسية للمجتمع المغربي. وتسهر الهيئة العليا للاتصال السمعي البصري على احترام هذه التعددية، وفق أحكام الفصل 165 من هذا الدستور.
> La ley establece las normas de organización de los medios de comunicación públicos y de su control. Y salvaguarda el uso de estos medios, mediante el respeto del pluralismo lingüístico, cultural y político El Consejo Superior de la Comunicación audiovisual velará por el respeto de este pluralismo, conforme a lo dispuesto en el Capítulo 165 de esta Constitución.

En el Capítulo 31, que trata entre otras cuestiones sobre la educación, se hace referencia a un sistema educativo moderno, accesible y de calidad, aunque en este mismo sistema también se incluye la instrucción en el aferramiento a la identidad marroquí y las referencias nacionales. Con relación al sector educativo y en contraposición a los artículos anteriormente tratados, notamos la ausencia de cierta terminología que haga referencia al pluralismo también en este ámbito. Así como al reconocimiento expreso de políticas educativas que avalen la consideración del *tamazight* y de su escritura (*tīfīnāg*), pues como algunos expertos señalan(16), solo a través de una inclusión eficaz del *tamazight* en materia educativa se puede garantizar la vitalidad de esta lengua, aunque aún en 2020 «el gobierno siga sin dar efecto a las disposiciones de la Constitución marroquí a este respecto»(17).

> تعمل الدولة والمؤسسات العمومية والجماعات الترابية، على تعبئة كل الوسائل المتاحة، لتيسير أسباب استفادة المواطنات والمواطنين، على قدم المساواة، من الحق في:
> العلاج والعناية الصحية.
> الحماية الاجتماعية والتغطية الصحية، والتضامن التعاضدي أو المنظم من لدن الدولة.
> الحماية الاجتماعية والتغطية الصحية، والتضامن التعاضدي أو المنظم من لدن الدولة.
> الحصول على تعليم عصري ميسر الولوج وذي جودة.
> التنشئة على التشبث بالهوية المغربية، والثوابت الوطنية الراسخة.
> التكوين المهني والاستفادة من التربية البدنية والفنية.
> السكن اللائق.
> الشغل والدعم من طرف السلطات العمومية في البحث عن منصب شغل، أو في التشغيل الذاتي.

(14) Peregil (2021): «Marruecos, con la parabólica pendiente del extranjero».
(15) *Idem.*
(16) ʿAmārī (2020): «al-Amāzīgiyya fī l-Magrib».
(17) *Idem.*

ولوج الوظائف العمومية حسب الاستحقاق.
الحصول على الماء والعيش في بيئة سليمة.
التنمية المستدامة.

El Estado, las instituciones públicas y los grupos territoriales trabajan por la movilización de todos los medios disponibles, para facilitar las causas del acceso de las ciudadanas y ciudadanos, en igualdad de condiciones, del derecho a:
El tratamiento y la atención sanitaria.
La asistencia social, la cobertura sanitaria, y la solidaridad mutual o las organizaciones del Estado.
El acceso a una educación moderna, accesible y de calidad.
La instrucción en el aferramiento a la identidad marroquí, y en las firmes referencias nacionales.
La formación profesional y el disfrute de la educación física y artística.
La vivienda digna.
El trabajo y el apoyo por parte de las autoridades públicas en la búsqueda de puestos de trabajo, o en el empleo autónomo.
El acceso a empleos públicos en función del mérito.
El acceso al agua y a residir en un entorno adecuado.
El desarrollo sostenible.

2.4 Título 9 «Otras Regiones y Grupos Territoriales» Capítulo 135: el reconocimiento del «otro»[18]:

De la misma forma que hemos creído importante incluir los dos anteriores capítulos, en este caso, creemos relevante incluir también el Capítulo 135 del Título 9 «Otras Regiones y Grupos Territoriales», que versa sobre la cuestión territorial. Este último apartado, nos acerca a una problemática como la del Sahara Occidental, al reconocimiento del *ḥassāniyya* en la Reforma y, también, al reconocimiento del *tamazight* como lengua oficial.

Dentro del Título 9, el Capítulo 135 aborda la forma en la que ciertos territorios, que se encuentran dentro de las fronteras políticas marroquíes pero que, como el propio título expresa, formarían parte del «otro», deben autogestionarse u organizarse:

الجماعات الترابية للمملكة هي الجهات والعمالات والأقاليم والجماعات. الجماعات الترابية أشخاص اعتبارية، خاضعة للقانون العام، تسير شؤونها بكيفية ديمقراطية. تنتخب مجالس الجهات والجماعات بالاقتراع العام المباشر. تحدث كل جماعة ترابية أخرى بالقانون، ويمكن أن تحل عند الاقتضاء، محل جماعة ترابية أو أكثر، من تلك المنصوص عليها في الفقرة الأولى من هذا الفصل.
Los grupos territoriales del Reino son las regiones, prefecturas, provincias y grupos. Los grupos territoriales son personas jurídicas, sujetas al derecho público y gestionan sus asuntos de forma democrática. Se eligen los consejos de las regiones y grupos por sufragio universal directo. Todos los grupos territoriales operan según la ley, y pueden en caso necesario, sustituir a un grupo territorial o más, según lo establecido en el primer párrafo de este Título.

Y aunque de nuevo no se indique de qué territorios se tratan, podemos entender que el texto se refiere a los territorios del Sahara Occidental y el *Rīf,* pues ambos han sido tradicionalmente aislados y han reclamado al Estado marroquí cierto grado de autonomía y reconocimiento. Dichas reclamaciones, habrían sido respondidas de algún modo por parte de Marruecos a través del reconocimiento institucional de sus lenguas. Así, que el *ḥassāniyya* se incluya en la Reforma de 2011 como «elemento esencial de la identidad cultural marroquí», supondría todo un avance en las intenciones territoriales de Marruecos, aunque a su vez también suponga un avance en materia lingüística, ya que se incluye expresamente una variedad vernácula en el texto constitucional, a pesar de que aún en este nuevo texto no se reconozca la variedad vernácula de uso mayoritario en Marruecos: el *dāriŷa*.

(18) *Traducción de la autora.*

Por otra parte, el reconocimiento oficial del *tamazight* junto con el árabe en Marruecos refleja el espíritu de apertura que, poco a poco y especialmente desde que Muhammad VI ascendiese al trono, caracteriza al Reino alauí. Bajo este nuevo prisma, el pueblo *amazigh* ha conseguido que sus reivindicaciones a nivel lingüístico y otros sean escuchadas en mayor medida(19), y que el protagonismo de su activismo y su repercusión en las políticas marroquíes aumenten(20) gracias, entre otras cuestiones, a la publicación del Manifiesto Amazigh en el año 2000 y a la labor realizada desde el año 2001 por el IRCAM.

3. La realidad lingüística de Marruecos: origen, usos y funciones de las lenguas

3.1 La lengua árabe

Antes de adentrarnos en la realidad lingüística marroquí, de dar voz a las diferentes lenguas utilizadas en el país a través del relato de su historia, usos y funciones, creemos importante aclarar algunas cuestiones relativas a la lengua árabe: el término «lengua árabe», utilizado sin mayor precisión, es un término complejo, pues no hace referencia a una sola lengua común, escrita y hablada por los 22 países que comprenden el mundo arabófono, sino que más bien hace referencia a dos grandes variedades de una misma lengua en situación de diglosia(21), que además conviven con otras tantas lenguas. Sin embargo, en el caso concreto de Marruecos, se prefiere utilizar términos como pluriglosia y plurilingüismo(22) para describir con mayor exactitud la compleja realidad lingüística del país.

Por una parte, el término lengua árabe se refiere al árabe *fuṣḥà* tanto en su variante clásica como moderna. Una variedad estandarizada, codificada y reconocida como lengua oficial en todo el mundo árabe, cuyos usos y funciones se limitan a ciertos ámbitos o registros formales como el de la educación, la literatura, la administración o los medios de comunicación, lo que hace que esta variedad se asocie a la escritura o a los registros orales elevados.

Por otra parte, el término lengua árabe también hace referencia a las variedades vernáculas, a las distintas lenguas maternas de cada territorio que, si bien son las variedades de comunicación mayoritarias entre las poblaciones, en el caso de Marruecos, el *dāriŷa* no se reconoce expresamente por la Reforma de 2011, donde únicamente y de forma general se hace referencia a las variedades dialectales (*lahaŷāt*) del país.

Estas dos grandes variedades de la lengua árabe se diferencian principalmente por el uso de la declinación (*iʿrāb*)(23). De forma que, mientras que el árabe *fuṣḥà* se asocia a la escritura y se caracteriza por el uso de la declinación, las lenguas vernáculas, aquellas que generalmente no han sido escritas y han servido desde época preislámica para la comunicación cotidiana, necesitan utilizar diferentes elementos (partículas, preposiciones, etc.) u órdenes de palabras distintos para expresar su función gramatical(24).

Este aspecto puramente gramatical ha servido de argumento para aquellos que consideran al árabe *fuṣḥà* como la variedad «pura» del árabe y a las distintas variedades vernáculas como corrupciones de esta primera variedad(25). Además, a esta cuestión se une el hecho de que desde

(19) Suárez Collado (2012): «Entre contestación y cooptación. El movimiento amazigh», pp. 1-16.
(20) *Idem.*
(21) Ferguson (1959): *Diglossia*, pp. 325-340.
(22) Moscoso García (2010): «La pentaglosia en Marruecos», pp. 48-49.
(23) Vicente (2011): «La diversidad de la lengua árabe como lengua de comunicación», p. 353.
(24) *Idem.*
(25) *Ibidem*, p. 354.

que esta variedad se estandarizase a partir de fuentes como el Corán, libro sagrado de los musulmanes, la lengua árabe *fuṣḥà* se asocia al prestigio y al significado religioso(26). Ambas cuestiones, unidas a la defensa de esta variedad por parte de sectores de gran influencia, han hecho que el árabe *fuṣḥà* acabase imponiéndose sobre cualquier otra variedad lingüística utilizada en Marruecos(27), aunque lo mismo sucede en el resto de los países árabes.

3.1.1 El *fuṣḥà*

El árabe *fuṣḥà,* en su variante clásica, es el resultado de un proceso de estandarización y codificación(28) cuyo fin fue hacer de las lenguas árabes una única lengua formal, usada principalmente en el ámbito religioso y cultural, y que se convirtió en la lengua predominante allí donde los árabes se asentasen desde su expansión en el siglo VIII. De este modo, mientras que los conquistadores árabes arabizaron e islamizaron distintos territorios, el árabe *fuṣḥà* se impuso sobre las distintas lenguas utilizadas en estas tierras conquistadas.

En el caso de Marruecos, el árabe *fuṣḥà* se impuso poco a poco sobre el *tamazight*, lengua del habitante autóctono norteafricano, hasta convertirse en la única lengua reconocida en el territorio. Posteriormente y en el siglo XX, el mapa lingüístico tradicional marroquí cambia, y con la llegada del colonialismo franco-español, el francés se convierte en lengua cooficial junto con el árabe en Marruecos. Tras su independencia, el árabe *fuṣḥà* vuelve a ser la única lengua reconocida oficialmente por la Constitución de 1962, hasta que finalmente y en el año 2011, la Reforma constitucional que ocupa la presente investigación incluya el *tamazight* como lengua cooficial.

El origen de la lengua árabe *fuṣḥà*(29) nos remonta a la Arabia Preislámica, donde la lengua árabe ya se hallaba fragmentada en tres variedades dialectales según tres grandes zonas geográficas: la zona del Naŷd, la del Ḥiŷāz y la nabatí. Estas variedades, inteligibles entre sí, se diferenciaban también por el uso de la declinación y, mientras que las dos primeras variedades se declinaban, la variedad nabatí perdió este rasgo debido al contacto con otras lenguas vecinas.

En época preislámica se produce además la primera fase de estandarización de la lengua árabe, tras la aparición de una coiné poética con rasgos de la zona del Naŷd. Posteriormente y con la llegada del islam, se origina una coiné coránica, la coiné a partir de la cual se escribe el Corán y que contiene rasgos de la coiné poética y del habla de la zona del Ḥiŷāz, donde nace el profeta Muḥammad. Finalmente, y en una tercera fase donde se ponen por escrito ambas fuentes, la poesía preislámica y el Corán, y a las que se añaden elementos del habla de los beduinos y préstamos de otras lenguas como el griego, se conforma lo que hoy conocemos como árabe *fuṣḥà*(30). Variedad asociada al prestigio y que representa «el ideal lingüístico que todo arabófono musulmán quisiera alcanzar»(31), pues su estatus sigue siendo considerado sagrado a pesar de que esta variedad se consolidase con fines muy distintos al significado religioso(32), ante la necesidad de ejercer poder y control sobre las distintas conquistas de los imperios y/o dinastías arabo-musulmanas.

(26) *Ibidem*, p. 356.
(27) Moscoso García (2016): «Argumentos en defensa del árabe literal en Marruecos», p. 166.
(28) Ferrando Frutos (2001): *Historia de la lengua árabe: nuevas perspectivas*.
(29) *Idem.*
(30) Ferrando Frutos (2001). *Historia de la lengua árabe: nuevas perspectivas.*
(31) Vicente (2011): «La diversidad de la lengua árabe como lengua de comunicación», p. 356.
(32) *Ibidem*, p. 354.

Tras ponerse fin a un largo periodo de conquistas, comienza, con la llegada de la Nahḍa, un nuevo capítulo en la historia arabo-islámica, aquello que se conoce como el «renacer» o «despertar» de los árabes y que, a finales del siglo XVIII, abre el camino hacia la modernidad. De este modo, y ante la necesidad de adaptar la lengua árabe a los tiempos modernos, empieza a gestarse la variante moderna del árabe *fuṣḥà*, lo que actualmente se conoce como árabe moderno estándar (AME)(33). Más ágil en comparación del árabe clásico(34) y cuyos usos y funciones actuales son la educación, la literatura, la prensa, etc., además de ser la lengua oficial de los 22 países árabes(35).

Mediante este pequeño recorrido histórico, se han expuesto los principales argumentos de carácter lingüístico, religioso y sociopolítico que explicarían el estatus, prestigio y defensa del árabe *fuṣḥà* en el mundo árabe en general y en Marruecos en particular. Es por ello por lo que esta ha sido la lengua de mayor status durante prácticamente toda su historia, y especialmente, tras la independencia del país.

3.1.2 El *dāriŷa*

Una vez más cerca de entender la realidad y complejidad de la lengua árabe y, teniendo en cuenta la idea de pureza y prestigio que divaga por el mundo arabo-musulmán entorno al árabe *fuṣḥà,* nos acercamos al porqué de que las lenguas vernáculas o maternas hayan sido relegadas a un segundo plano hasta el día de hoy. Siendo concebidas como corrupciones del árabe clásico desde hace siglos, a pesar de los grandes esfuerzos realizados por la dialectología para intentar cambiar esta concepción errónea(36).

El origen del árabe marroquí(37), al igual que ocurre con las demás variedades vernáculas del árabe, se remonta a la expansión de los árabes fuera de la Península Arábiga a partir del siglo VIII. Así, de la mezcla del árabe hablado por las tropas arabo-islámicas (hablas del Naŷd, del Ḥiŷāz o nabatí) y del sustrato lingüístico de las nuevas tierras conquistadas, que en el caso de Marruecos era el *tamazight*, nace un primigenio árabe *dāriŷa*, que evolucionará con la llegada de nuevas oleadas árabes y con el contacto de lenguas extranjeras como el francés o el español, las cuales a partir del siglo XX toman gran protagonismo en el país, dejando importantes prestamos lingüísticos en el árabe marroquí.

Dentro del *dāriŷa,* encontramos una clasificación que, atendiendo a criterios geográficos, diferencia dentro de esta gran variedad tres subvariedades. De este modo, las variedades del norte y del sur representarían lo que se conoce como dialectos sedentarios y dialectos beduinos respectivamente, diferenciándose de una última variedad central que, utilizada en ciudades como Casablanca o Rabat, se ha ido imponiendo sobre estas primeras, conformando lo que hoy conocemos como «árabe marroquí moderno o estándar»(38).

Como el resto de las variedades vernáculas del árabe, el *dāriŷa* tampoco se declina. Un rasgo de tendencia común que, como ya hemos mencionado, hace que las variedades vernáculas sean consideradas «vulgares» o «corruptas» por alejarse de las normas del árabe *fuṣḥà*. Cuestión que influye enormemente en el hecho de que el *dāriŷa* no haya sido tradicionalmente enseñado en las

(33) Moscoso García (2002): «Situación lingüística en Marruecos», pp. 181-183.
(34) *Ibidem*, p. 181.
(35) *Ibidem*, p. 182.
(36) Vicente (2011): «La diversidad de la lengua árabe como lengua de comunicación», pp. 353-370.
(37) Vicente (2008): «Génesis y clasificación de los dialectos neoárabes», pp. 1-49.
(38) Salgado Suárez (2007): «La realidad lingüística actual de Marruecos», p. 59.

escuelas del país país[39] y no haya contado con carácter oficial o reconocimiento constitucional siquiera en la Reforma de 2011, donde se mencionan las variedades dialectales (*lahaŷāt*) sin incluir expresamente al *dāriŷa*, a pesar de ser la lengua materna del 60% de la población marroquí y a pesar de ser utilizada en la comunicación diaria por el 95% de sus habitantes, ya que la mayoría del pueblo *amazigh* es bilingüe[40].

Actualmente, y aunque el *dāriŷa* haya conseguido ocupar espacios hasta ahora reservados para el árabe *fuṣḥà*[41], tales como la prensa o la publicidad marroquíes[42], todavía son muchos los esfuerzos que deben realizarse por estandarizar esta variedad e intentar que la enseñanza de las lenguas vernáculas no ocupe un papel secundario en los sistemas educativos árabes y europeos. En este sentido, existen voces que defienden la importancia de usar, estudiar y enseñar estas lenguas con el fin de lograr una visión completa del mundo arabófono[43]. Sin embargo, también existen voces que defienden lo contrario. Voces de escritores, miembros de la academia, etc. que, insistiendo en la vieja idea de concebir estas variedades como «corrupciones del árabe» y respaldados por las políticas de arabización implantadas luego de los colonialismos, defienden sus ideales sociopolíticos y religiosos a través, también, de la defensa de la lengua árabe (entendida como el árabe *fuṣḥà*), consiguiendo que la variedad escrita siga imponiéndose sobre las distintas variedades habladas hasta día de hoy[44].

Partiendo de este hecho, no nos llamaría la atención que el *dāriŷa* no se reconociese o mencionase en la Constitución, si no fuese porque el *ḥassāniyya*, también variedad vernácula y de uso minoritario en comparación con esta primera, sí se encuentra mencionada expresamente en la Reforma.

3.1.3 El *ḥassāniyya*

En el caso de Marruecos, el *ḥassāniyya* es la lengua materna de los habitantes del suroeste del territorio, es decir, de los habitantes del Sahara Occidental y de otras regiones del sur marroquí, aunque también se trata de la lengua predominante junto con el árabe *fuṣḥà* de Mauritania, gran parte del norte de Mali y partes de la República de Níger[45]. Así, esta variedad del árabe, y como veremos posteriormente también ocurre en el caso del *tamazight*, es utilizada y compartida por distintos pueblos, no solo por el pueblo árabe.

El término *ḥassāniyya*[46], proviene de las antiguas tribus árabes de los Banī Ḥassān, que se expandieron desde Oriente hacia la actual zona del Sahara Occidental iniciando un primer proceso de arabización, el cual dio origen al árabe *ḥassāniyya*. Este término, responde a una realidad social en la que, inicialmente, los seguidores de las costumbres de estas tribus constituyeron una especie de «casta» a través de la cual se distinguieron de otras tribus y confederaciones. Aunque debido a su variada situación geográfica, esta variedad también se conoció como *kalām al-bīḍān*, literalmente «el habla de los blancos». Término que haría referencia al conjunto de árabes que utilizaban el *ḥassāniyya* en Mauritania y en contraposición

(39) *Ibidem*, p. 60.
(40) Moscoso García (2016): «Argumentos en defensa del árabe literal en Marruecos», p. 172.
(41) Salgado Suárez (2007): «La realidad lingüística actual de Marruecos», p. 60.
(42) Aguadé (2012): «Monarquía, dialecto e insolencia en Marruecos: el caso Nichane».
(43) Vicente (2011): «La diversidad de la lengua árabe como lengua de comunicación», p. 358.
(44) Moscoso García (2016): «Argumentos en defensa del árabe literal en Marruecos», pp. 165-191.
(45) Norris (s.f.): «Mūrītāniyā'».
(46) Cohen (1963): «Le dialecte arabe Hassaniya de Mauritanie», pp. VII-IX.

a *kalām al-sūdān* o «habla de los negros», utilizado para referirse a los mauritanos negros que compartían esta lengua(47).

En el Sahara Occidental, las primeras poblaciones eran predominantemente negras, aunque pronto aparecieron las poblaciones blancas de habla *tamazight*, que aumentaron significativamente a lo largo de los años. Sin embargo, a pesar de la indudable presencia *amazigh*, con la llegada de los almorávides y, posteriormente, de las tribus de los Banī Ḥassān, la islamización y arabización de este territorio fue inminente y esta variedad del árabe acabó imponiéndose sobre el *tamazight*(48).

En cuanto al pueblo saharaui, podemos decir que, por sus condiciones geográficas y climáticas desérticas, este se ha encontrado tradicionalmente aislado y su territorio no habría despertado mayor interés hasta que, debido a su situación geográfica estratégica, España fijara su atención en él(49). De este modo, y al igual que ocurrió en casi todo el continente africano, durante el siglo XIX las potencias extranjeras se repartieron los distintos territorios del continente en base a sus propios beneficios(50). En el caso de España, se firmaron diferentes tratados con los habitantes del Sahara Occidental, hasta que finalmente estos cedieron y comenzó el proceso de ocupación(51). Así, mientras que la zona norte (región de Tarfaya) fue considerada Protectorado español, el resto del territorio adquirió el carácter de colonia. Esta división, que atendió esencialmente a cuestiones jurídicas, dio paso al expansionismo marroquí en la zona(52), a lo que España acabó respondiendo, entregándole a Marruecos parte del territorio bajo su dominio(53).

A partir de 1965, la ONU incluye al Sáhara Occidental en la lista de territorios que debían ser descolonizados y trata de impulsar este proceso(54). Sin embargo, al ver la lentitud con la que el proceso se llevaba a cabo, el pueblo saharaui decide actuar por su cuenta y crea en 1973 el movimiento conocido como Frente Polisario(55). Tres años más tarde y luego de que España se retirase de las negociaciones, el Frente Polisario junto con el apoyo de su vecina Argelia consigue que se proclame la República Árabe Saharaui Democrática (RASD)(56), la cual controla solo el 20% del territorio. Un territorio que, además, se encuentra vacío y desértico(57).

Actualmente, tras más de cuarenta años de fallidas negociaciones, todavía no se consigue poner fin al conflicto. Un conflicto que se ha prolongado hasta nuestros días y que, recientemente, ha dado un nuevo giro a partir de la muestra de apoyo por parte del Gobierno español al plan de autonomía impulsado en 2007 por Marruecos, el cual propone un régimen de autonomía para el Sahara occidental bajo la soberanía del Estado marroquí(58).

Una vez analizada a grandes rasgos la situación del pueblo saharaui y habiéndose revisado el Capítulo 135 de la Reforma, que se refiere directamente a la cuestión territorial,

(47) *Idem*.
(48) Taine-Cheikh (1994): «Le Ḥassāniyya de Mauritanie, un dialecte non-marginal de la périphérie», p. 173.
(49) Fuente Cobo (2006): «La dimensión militar y diplomática del conflicto del Sahara», p. 13.
(50) *Idem*.
(51) *Ibidem*, p. 15.
(52) *Ibidem*, p. 16.
(53) *Ibidem*, p. 21.
(54) BBC News Mundo (2022): «Sahara Occidental: 5 claves para entender este conflicto olvidado».
(55) *Idem*.
(56) *Idem.*
(57) *Idem*.
(58) Álvarez (2022): «El Frente Polisario responde».

podemos comprender por qué el *ḥassāniyya* se ha incluido en el texto de la Reforma constitucional a pesar de ser una variedad vernácula y a pesar de no haberse incluido en el mismo otras variedades como el *dāriŷa*, ya que la cuestión no atendería a hechos lingüísticos sino intereses sociopolíticos, siendo estos intereses y según algunos expertos señalan(59), la causa mayor de la Reforma de 2011.

3.2 El *tamazight*

La lengua beréber o el *tamazight,* según la designa su propia comunidad(60), es la lengua asociada al habitante autóctono norteafricano, es decir, a la población *amazigh*. Aunque esta lengua se habla o utiliza en más de una decena de países, comprendidos geográficamente entre los territorios del Magreb, Sahara y Sahel, tales como Marruecos, Argelia, Túnez, Libia, Egipto, Mauritania, Níger, Mali o Burkina-Faso(61), debido a su variada situación geográfica y, por tanto, a la escasez o debilidad de intercambios lingüísticos entre las comunidades que la comparten, algunos consideran que el término *tamazight* (*luga āmāzīgiyya)* es en realidad una abstracción lingüística, un título elevado para designar a los diferentes «dialectos» que conforman esta lengua, ya que no representa una realidad sociolingüística identificable o localizable(62).

También en el caso de Marruecos, el número de hablantes de esta lengua es difícil de datar con exactitud, pues por razones ajenas a la lengua los censos son poco sistemáticos y fiables(63). Y aunque las propias cifras constituyan una cuestión polémica en el Magreb, siendo objeto de numerosos debates hasta la actualidad(64), se estima que el 40% de la población del territorio marroquí tendría como lengua materna el *tamazight*(65)*,* si bien estos son bilingües y hablan asimismo el *dāriŷa*(66)*.* Dentro del *tamazight* también encontramos tres subvariedades, las cuales cubren el total de las regiones montañosas marroquíes. Así, en la zona norte (*Rīf*) predomina el dialecto *tarifit*, mientras que en la zona central (Atlas Medio y una parte del Alto-Atlas) lo hace el *tamazight* y, finalmente, en la zona sur o suroeste (Alto-Atlas y Anti-Atlas o Pequeño Atlas) el *tašelḥit*(67).

Para comprender por qué, aunque en la Reforma de 2011 el *tamazight* haya logrado ser lengua oficial junto con el árabe en Marruecos esta no ha conseguido contar con los mismos usos y funciones que la segunda, debemos tener en cuenta el estatus que ha mantenido la lengua árabe en el país a lo largo de su historia. De modo que desde que los árabes llegasen al actual territorio marroquí en el siglo VIII, en un contexto de sucesivas guerras y dominaciones, portaron e impusieron su lengua y religión. Así, después de un primer proceso de islamización, la población *amazigh* también adoptó la lengua árabe, al considerarse la lengua «sagrada» de los musulmanes, capaz de dotar a sus hablantes de un estatus elevado.

De esta forma, las tropas arabo-islámicas arabizaron, durante una primera fase, las zonas urbanas del pueblo *amazigh* y, durante una segunda fase, intentaron arabizar también las zonas montañosas. Aunque debemos apuntar que, tanto el proceso de islamización como el de

(59) Ferrié (2013): «Marruecos tras la reforma constitucional», p. 35.
(60) Moscoso García (2002): «Situación lingüística en Marruecos», p. 179.
(61) Chaker (2004): «Langue et littérature berbères», p. 1.
(62) *Ibidem*, p. 2.
(63) *Ibidem*, p. 1.
(64) *Idem.*
(65) Chaker (2004): «Langue et littérature berbères», p. 1.
(66) Moscoso García (2016): «Argumentos en defensa del árabe literal en Marruecos», p. 172.
(67) Chaker (2004): «Langue et littérature berbères», p. 1.

arabización fue más lento y costoso en las zonas montañosas del territorio, pues estas montañas sirvieron de «bastiones» para la población *amazigh*[68], permitiendo que esta comunidad no se arabizase completamente. De hecho, que el proceso de arabización no fuese completo gracias a la gran resistencia del pueblo *amazigh* explica por qué actualmente las zonas de habla *tamazight* en Marruecos son casi exclusivamente zonas de montaña[69].

En la actualidad, existe un gran número de población *amazigh* que, aun siendo musulmana y a pesar del espacio que ocupa la lengua árabe dentro del espacio religioso, hoy reclama su lengua y cultura a través del activismo[70]. En este sentido, desde que el rey Muhammad VI ascendiese al trono, se produjo una apertura por parte del Estado hacia el movimiento *amazigh*[71] y, a través de la Carta Nacional de Educación y Formación de 1999, se logró que en esta se hiciera referencia al *tamazight*, aunque su papel aún se viera limitado a servir como como instrumento de apoyo en el aprendizaje de la lengua árabe[72].

Posteriormente, se promulga en el año 2000 el Manifiesto Amazigh[73] y, un año más tarde, se crea el IRCAM[74], una institución que desde su creación en 2001 se ha esforzado porque la lengua y alfabeto *amazigh* (*tifinagh*) se reconociesen institucionalmente. Además, el IRCAM ha tratado de impulsar distintas políticas lingüísticas que incluyesen el *tamazight* como lengua de aprendizaje dentro del sistema educativo marroquí. Sin embargo, diez años más tarde de que el *tamazight* haya sido reconocido constitucionalmente, y tras establecerse un comité oficial para la definición de las etapas de la puesta en práctica en carácter oficial de esta lengua, aún en 2020 «el Gobierno siga sin dar efecto a las disposiciones de la Constitución marroquí a este respecto»[75].

En consecuencia, se entiende que la «amazighidad»[76] haya sido finalmente reconocida por la Reforma de 2011, al ser un componente esencial de la identidad nacional marroquí. Si bien es el Estado quien debe asumir la responsabilidad de preservar y promocionar la lengua y cultura *amazigh* y cumplir las prerrogativas del texto constitucional en lo relativo a esta cuestión.

3.3 Las lenguas extranjeras

Durante el régimen colonial franco-español (1912-1956) se afianzan en Marruecos las lenguas de estas dos potencias, y mientras que el francés llega a convertirse incluso en lengua oficial del país hasta que este logre su independencia[77], el español no llega a adquirir tal carácter, aunque sí consigue ejercer una importante influencia en la zona norte del país[78]. Dicho esto, y debido a la influencia y prestigio que hasta el día de hoy ambas lenguas mantienen en Marruecos, también hemos creído importante incluirlas, pues forman parte de la realidad lingüística actual marroquí.

3.3.1 El francés

(68) *Ibidem*, p. 33.
(69) *Idem*.
(70) Suárez Collado (2012): «Entre contestación y cooptación: el movimiento amazigh», pp. 1-16.
(71) *Ibidem*, p. 4.
(72) *Ibidem*, p. 13.
(73) *Ibidem*, p. 4.
(74) *Idem*.
(75) ʿAmārī (2020): «al-Amāzīgiyya fī l-Magrib».
(76) Suárez Collado (2012): «Entre contestación y cooptación: el movimiento amazigh», p. 2.
(77) Salgado Suárez (2007): «La realidad lingüística actual de Marruecos», p. 60.
(78) Vicente (2011): «La presencia de la lengua española en el Norte de África», pp. 59-84.

Ya sea porque las políticas lingüísticas francesas tuvieran mayor impulso que las españolas en el país[(79)], o por el simple hecho de tratarse el «Protectorado» español de un subarrendamiento del francés[(80)], la realidad es que durante esta época la lengua francesa adquirió mayor prestigio que la española. Además, durante este periodo, se favoreció también el estatus de la lengua y cultura *amazigh*, gracias a la promulgación del Dahir Beréber de 1930 por parte del Gobierno francés.

De este modo, desde que el uso del francés se consolidó en Marruecos en época colonial, esta se convirtió en la lengua de enseñanza por excelencia a niveles superiores[(81)] y se ha utilizado en la administración, la prensa, la televisión, la diplomacia y otros muchos sectores de la vida marroquí hasta la actualidad[(82)]. Tal es el uso del francés en Marruecos, que podemos encontrar una considerable cantidad de escritores que, a pesar de ser marroquíes, prefieren utilizar la lengua francesa en sus creaciones literarias[(83)]. A esta cuestión debemos sumar el hecho de que el sistema sociopolítico marroquí haya mantenido su corte francés, lo que explica la defensa de esta lengua por parte de ciertos sectores elitistas en el país[(84)].

Actualmente, y a pesar de las fuertes políticas de arabización establecidas tras la independencia, el francés sigue siendo la lengua extranjera de uso mayoritario en el país. Una lengua utilizada, estudiada e incluso dominada tanto por la élite, su principal defensora, como por el pueblo marroquí, especialmente en grandes ciudades como Rabat o Casablanca[(85)]. Pudiéndose concluir entonces que el estatus del francés se habría mantenido al mismo nivel, o casi, que en la época colonial. Aunque sin contar ahora con el reconocimiento institucional que alcanzó en el pasado.

3.3.2 El español

Si bien el español ya había penetrado en Marruecos antes del siglo XX, gracias a las relaciones de vecindad que se mantendrían entre la Península y el Norte de África a través del Estrecho de Gibraltar desde época romana[(86)], no fue hasta la llegada del «Protectorado» franco-español cuando esta se convirtió en la lengua de la administración y lengua vehicular de la zona norte del país[(87)]. Desde entonces, tanto por razones histórico-políticas[(88)] evidentes como por el propio interés que suscita entre los marroquíes poder conocer esta lengua vecina, la demanda de estudio del español sigue siendo significativa. Así, esta lengua es enseñada y estudiada a día de hoy en escuelas privadas, colegios e institutos, entre los que destaca el Instituto Cervantes, con sedes en Casablanca, Rabat, Marrakech, Tánger, Tetuán y Fez.

Actualmente, aunque el español se considere una lengua minoritaria en el país (se estima que entre cuatro y siete millones conocen y utilizan esta lengua en Marruecos[(89)]) y, por tanto, no sea incluida en la Reforma constitucional de 2011, podemos decir que aún en la zona norte sigue ejerciendo una importante influencia. Cuestión de la que somos conscientes cuando estudiamos el *dāriŷa*, pues nos damos cuenta de la gran cantidad de préstamos del español que

(79) Salgado Suárez (2007): «La realidad lingüística actual de Marruecos», p. 61.
(80) Madariaga (2007): «El Protectorado Español en Marruecos», p. 172.
(81) Moscoso García (2002): «Situación lingüística en Marruecos», p.18.
(82) Salgado Suárez (2007): «La realidad lingüística actual de Marruecos», p. 61.
(83) Moscoso García (2002): «Situación lingüística en Marruecos», p.18.
(84) Salgado Suárez (2007): «La realidad lingüística actual de Marruecos», p. 61.
(85) *Idem.*
(86) Salgado Suárez (2012): «La diversidad lingüística de Marruecos», pp. 34-35.
(87) Vicente (2011): «La presencia de la lengua española en el Norte de África», p. 66.
(88) Salgado Suárez (2007): «La realidad lingüística actual de Marruecos», p. 61.
(89) *Idem*.

se utilizan en la cotidianeidad marroquí, tales como *fābūr* (favor), *sīmāna* (semana), *gārru* (cigarro)[(90)], etc.

4. Conclusiones

Para tratar de dar respuesta a la hipótesis inicial de la presente investigación: las divergencias entre la Reforma constitucional de 2011 y la realidad lingüística marroquí actual, por medio de este último apartado intentaremos exponer los distintos argumentos mencionados a lo largo del trabajo entorno a las cuestiones subyacentes tras el reconocimiento o ausencia constitucional de las lenguas utilizadas en Marruecos. Así mismo, también trataremos de incluir nuevas ideas que refuercen dichos argumentos, con el fin de dilucidar una breve explicación final que, atendiendo a ideas o motivaciones comunes, nos acerquen al porqué de las divergencias lingüísticas entre la Reforma de 2011 y el panorama real de las lenguas marroquíes.

En cuanto a la lengua árabe, entendida como el árabe *fuṣḥà* tanto en su variante clásica como moderna, esta se trata de la única lengua reconocida oficialmente por Marruecos en la Reforma de 2011 junto con el *tamazight*. Una lengua estandarizada, codificada y predominante en el territorio desde que los árabes se asentasen en el siglo VIII hasta la actualidad –a excepción del periodo colonial, cuando se reconoce la lengua francesa como lengua oficial en la zona marroquí bajo su dominio–. Desde entonces, esta lengua ha servido como herramienta para legitimar y otorgar poder a distintos discursos de carácter sociopolítico, así como para reforzar el papel del islam en la sociedad marroquí desde que el país se islamizase a partir del siglo VIII.

Por su parte, el *dāriŷa* no se reconoce de forma explícita en la presente Reforma, si bien podríamos entender que se encuentra dentro de la categoría de dialectos (*lahaŷāt*) o expresiones culturales (*taʿbīrāt ṯaqāfiyya*) que menciona el texto constitucional. La ausencia de reconocimiento de las lenguas vernáculas, no solo en Marruecos sino en el conjunto de países árabes, atendería principalmente a una cuestión lingüístico-religiosa, debido a la concepción errónea que todavía divaga entorno a estas lenguas y que hace que aún sean consideradas como lenguas «vulgares» o «corruptas» por alejarse de las reglas gramaticales del árabe *fuṣḥà*, por el valor históricamente asociado al Corán de esta última. Ambas cuestiones explican por qué las lenguas vernáculas no llegan a estandarizarse y enseñarse de manera formal, a lo que se une el hecho de la defensa del árabe *fuṣḥà* por parte de determinados sectores elitistas. En este sentido, no sería de extrañar que el *dāriŷa* no se incluyese en la Reforma, si no fuese porque el *ḥassāniyya* sí aparece expresamente mencionada el texto.

En cuanto al *ḥassāniyya*, el reconocimiento expreso de esta variedad en la Reforma respondería a una cuestión ajena a la lengua, pues no atiende a los usos y funciones reales de la misma, sino que más bien responde a la problemática territorial en la que Marruecos se ve inmersa desde hace años. De este modo, la mención que en el texto se hace a la lengua materna del pueblo del Sahara Occidental y otras regiones del sur de Marruecos, se relacionaría estrechamente con la negativa del Estado marroquí frente a las reclamaciones de autodeterminación del pueblo saharaui. Así, mediante la inclusión del árabe *ḥassāniyya* en la Reforma como «elemento esencial de la identidad cultural marroquí», Marruecos trataría de fundamentar sus intenciones territoriales sobre el Sahara Occidental.

En el caso del *tamazight*, su reconocimiento como lengua oficial junto con el árabe en la Reforma se relaciona estrechamente con el intento por parte de Marruecos de apaciguar el

(90) Vicente (2011): «La presencia de la lengua española en el Norte de África», pp. 70-75.

sentimiento de injusticia e ira que esta población ha experimentado a lo largo de su historia, quienes alegando encontrarse en una continua situación de empobrecimiento y desprotección, convocaron huelgas de gran aceptación para que se reconociesen sus derechos(91). De este modo, a través del reconocimiento constitucional del *tamazight*, el Estado habría tratado de responder las reivindicaciones históricas del pueblo *amazigh*. Sin embargo, que esta lengua haya conseguido no solo ser mencionada constitucionalmente, como es el caso del *ḥassāniyya*, sino reconocida como lengua cooficial por la Reforma, es gracias también a la presión ejercida por el IRCAM, principal representante del pueblo y movimiento *amazigh* a nivel institucional.

En cuanto a las lenguas extranjeras (*lugāt aŷnabiyya*) la Reforma no recoge de manera expresa la lengua francesa o española. Y mientras que la ausencia del español puede entenderse por razones obvias, puesto que, aunque la demanda de su estudio y enseñanza siga siendo significativa, esta no habría alcanzado la influencia necesaria para ser reconocida constitucionalmente, en el caso del francés, lengua extranjera de mayor difusión en el país, su ausencia se explicaría a través de la implantación de fuertes políticas de arabización que, tras la independencia de Marruecos, han tenido lugar en el país. Así como a través de la tradicional defensa de los valores arabo-islámicos y nacionalistas por parte del Reino alauí, cuestión que se ve reflejada al enfatizarse el carácter «puramente marroquí» de la presente Reforma: «hecha por los marroquíes, escrita por los marroquíes y para todos los marroquíes»(92) y que respondería a la necesidad por parte de Marruecos de demostrar que este país es desde hace años un país independiente, autosuficiente y no depende de ningún poder extranjero.

Finalmente, podemos concluir que el reconocimiento o ausencia constitucional de las distintas lenguas utilizadas en Marruecos a día de hoy no atiende exclusivamente a cuestiones de índole lingüística, sino que también responde a cuestiones sociopolíticas de índole territorial, religiosa e identitarias. Esta cuestión explica que la realidad lingüística de Marruecos, es decir, los usos y funciones reales de las lenguas que en este país se utilizan, no se corresponda o no refleje en su totalidad lo que la Reforma de 2011 propone en este sentido y que, desde que se tiene constancia de la historia marroquí, el estatus de sus lenguas haya variado en función de los distintos poderes políticos y del discurso institucional, los cuales atienden, en buena medida, a cuestiones ajenas a la lengua.

5. Referencias bibliográficas

AGUADÉ, Jordi (2012): «Monarquía, dialecto e insolencia en Marruecos: El caso Nichane», *De los manuscritos medievales a internet: la presencia del árabe vernáculo en las fuentes escritas,* Zaragoza: Universidad, pp. 441-449 [en línea], disponible en: http://hdl.handle.net/10498/15058 [consultado el 15/02/2024].

ʿAMĀRĪ, Wafāʾ (2020): «al-Āmāzīgiyya fī l-Magrib: bayna nuṣūṣ al-qawānīn wa-wāqiʿ al-taṭbīq», *Skv News Arabia* [en línea], disponible en: https://www.skynewsarabia.com/middle-east/1375826-التطبيق-وواقع-القوانين-نصوص-المغرب-الأمازيغية, [consultado el 15/02/2024].

ÁLVAREZ, Claudio (2022): «El Frente Polisario responde», *El País* [en línea], disponible en: https://elpais.com/opinion/2022-04-11/el-frente-polisario-responde.html [consultado el 15/02/2024].

AMILHAU, Amélie.; et al. (2007): «Darija le vrai débat», *Le Journal Hebdomadaire*, nº 31, pp. 22-29.

(91) Suárez Collado (2012): «Entre contestación y cooptación: el movimiento amazigh», pp. 1-16.

(92) Discurso televisado del rey Muhammad VI el 17 de junio de 2011.

BBC NEWS MUNDO (2022): «Sahara Occidental: 5 claves para entender este conflicto olvidado», *BBC News Mundo* [en línea], disponible en: https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-55350989, [consultado el 15/02/2024].

BENABDALLAH, Mohamed Amine (2001): «Respecto a la Evolución Constitucional en Marruecos», *REMALD*, nº 36, pp. 9-14 [en línea], disponible en: http://idpbarcelona.net/docs/recerca/marroc/pdf/doc_benabdallah_evolucion_cast.pdf, [consultado el 15/02/2024].

BERNARD-MAUGIRON, Nathalie (2014): «Pluralismo y diversidad identitaria», *Afkar/ideas*, nº 41, pp. 28-30 [en línea], disponible en: https://www.iemed.org/publication/pluralismo-y-diversidad-identitaria/, [consultado el 15/02/2024].

CAMPS, Gabriel (1984): «Avertissement», *Encyclopédie berbère*, pp. 6-48 [en línea], disponible en: https://doi.org/10.4000/encyclopedieberbere.765.

CHAKER, Salem (2004): «Langue et littérature berbères», *Clio.fr*, pp. 1-10 [en línea], disponible en: https://ssl.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/pdf/pdf_langue_et_litterature_berberes.pdf, [consultado el 15/02/2024].

COHEN, David (1963): *Le dialecte arabe Hassaniya de Mauritanie*, Limoges: Imp. A. Bontemps.

FERGUSON, Charles Albert (1959): «Diglossia», *Word*, vol. 15, pp. 325-40 [en línea], disponible en: https://doi.org/10.1080/00437956.1959.11659702 .

FERRANDO FRUTOS, Ignacio (2001): *Historia de la lengua árabe: nuevas perspectivas,* Zaragoza: Universidad de Zaragoza.

FERRIÉ, Jean-Noël (2013/2014): «Marruecos tras la reforma constitucional», *Afkar/ideas*, nº 40, pp. 35-37. [en línea], disponible en: https://www.iemed.org/wp-content/uploads/2021/07/Marruecos-tras-la-reforma-constitucional.pdf [consultado el 15/02/2024].

FUENTE COBO, Ignacio (2006): «La dimensión militar y diplomática del conflicto del Sahara», *El conflicto del Sahara Occidental*, Madrid: Universidad Carlos III, pp. 11-143. [en línea], disponible en: https://publicaciones.defensa.gob.es/media/downloadable/files/links/P/D/PDF69.pdf [consultado el 15/02/2024].

LÓPEZ GARCÍA, Bernabé (2011): «Reforma constitucional en Marruecos: entrevista con Mohamed Tozy por Bernabé López», *Afkar/ideas*, nº 31, pp. 16-20. [en línea], disponible en: https://www.iemed.org/wp-content/uploads/2011/09/Reforma-constitucional-en-Marruecos.pdf [consultado el 15/02/2024].

MADARIAGA, María Rosa (2007): «El Protectorado Español en Marruecos: algunos rasgos distintivos y su proyección en el presente», *Anales de Historia Contemporánea,* nº 23*,* pp. 171-182. [en línea], disponible en: https://revistas.um.es/analeshc/article/view/54361/52381 [consultado el 15/02/2024].

MOSCOSO GARCÍA, Francisco (2002): «Situación lingüística en Marruecos: Árabe marroquí, beréber, árabe estándar, lenguas europeas», *Al-Andalus Magreb*: Estudios árabes e islámicos, nº 10, pp. 167-186. [en línea], disponible en: https://revistas.uca.es/index.php/aam/article/view/7661/7600 [consultado el 15/02/2024].

MOSCOSO GARCÍA, Francisco (2010): «La pentaglosia en Marruecos. Propuestas para la estandarización del árabe marroquí», *MEAH (AI)*, nº 59, pp. 45-61. [en línea], disponible en: https://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/6876/Moscoso10.pdf?isAllowed=y&sequence=1 [consultado el 15/02/2024].

MOSCOSO GARCÍA, Francisco (2016): «Argumentos en defensa del árabe literal en Marruecos. Identidad y conciencia lingüística», *Colección Actas VI congreso de árabe marroquí*, nº 14, pp. 165-191. [en línea], disponible en: https://www.academia.edu/31483635/ARGUMENTOS_EN_DEFENSA_DEL_ÁRABE_LITERAL_EN_MARRUECOS [consultado el 15/02/2024].

NORRIS, Harry Thirlwall (s.f.): «Mūrītāniyā», *Encyclopaedia of Islam*, *Second Edition*. [en línea], disponible en: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/muritaniya-COM_0802 [consultado el 15/02/2024].

PEREGIL, Francisco (2021): «Marruecos, con la parabólica pendiente del extranjero», *El País*. [en línea], disponible en: https://elpais.com/television/2021-08-11/marruecos-con-la-parabolica-pendiente-del-extranjero.html [consultado el 15/02/2024].

RUIZ MIGUEL, Carlos (2012): *La "Constitución" marroquí de 2011. Análisis Crítico,* Madrid: Dykinson.

SALGADO SUÁREZ, Rosa (2007): «La realidad lingüística actual de Marruecos», *Globalaffairs*, nº 5, pp. 58-62. [en línea], disponible en: https://www.academia.edu/10463488/La_realidad_lingüística_actual_de_Marruecos [consultado el 15/02/2024].

SALGADO SUÁREZ, Rosa (2012): «La diversidad lingüística de Marruecos», *Centro Mohammed VI para el diálogo de las civilizaciones*, pp. 27-42 [en línea], disponible en: https://www.academia.edu/10463695/La_diversidad_lingüística_de_Marruecos [consultado el 15/02/2024].

SRHIR, Adil Moustaoui (2007): *Lenguas, identidades y discursos en Marruecos: la pugna por la legitimidad*, Bellaterra: Universidad Autónoma de Barcelona [en línea], disponible en: http://hdl.handle.net/10803/5271 [consultado el 15/02/2024].

SUÁREZ COLLADO, Ángela (2012): «Entre contestación y cooptación: el movimiento amazigh durante el reinado de Mohammed VI», *Revista De Estudios Internacionales Mediterráneos*, nº 13 [en línea], disponible en: https://revistas.uam.es/reim/article/view/887/875 [consultado el 15/02/2024].

TAINE-CHEIKH, Catherine (1994): «Le Ḥassāniyya de Mauritanie, un dialecte non-marginal de la périphérie», *Actas del Congreso Internacional sobre Interferencias Lingüísticas Arabo-Romances y Paralelos Extra-Iberos*, pp.173-199. [en línea], disponible en: https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00458492/document [consultado el 15/02/2024].

VICENTE, Ángeles (2008): «Génesis y clasificación de los dialectos neoárabes», *CSIC-UZA-Cortes de Aragón-Instituto de Estudios Islámicos y de Oriente*, pp. 19-67. [en línea], disponible en: https://digital.csic.es/bitstream/10261/5650/1/Clasificación_dialectos_árabes.pdf [consultado el 15/02/2024].

VICENTE, Ángeles (2011): «La diversidad de la lengua árabe como lengua de comunicación». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, nº 60. pp. 353-370. [en línea], disponible en: https://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/18628/V-Vicente11.pdf?sequence=1&isAllowed=y [consultado el 15/02/2024].

VICENTE, Ángeles (2011): «La presencia de la lengua española en el Norte de África y su interacción con el árabe marroquí», *RILI*, nº 18, pp. 59-84. [en línea], disponible en: https://www.academia.edu/2535550/_La_presencia_de_la_lengua_española_en_el_Norte_de_África_y_su_interacción_con_el_árabe_marroquí_ [consultado el 15/02/2024].

EL TRATADO DE GRAMÁTICA *«AL-ĀĞURRŪMIYYA»* DE IBN AL-ĀĞURRŪM: TRANSCRIPCIÓN, ESTUDIO Y GLOSARIO DE SU TRADUCCIÓN AL ALJAMIADO CONSERVADA EN EL MANUSCRITO 59 (TERCERA PARTE) DEL CSIC

IBN AL-ĀĞURRŪM'S GRAMMAR BOOK "*AL-ĀĞURRŪMIYYA*": TRANSCRIPTION, STUDY AND GLOSSARY OF ITS TRANSLATION TO ALJAMIADO IN THE MANUSCRIPT NUMBER 59 (THIRD PART) IN THE CSIC

كتاب ابن الآجروم في النحو العربي «الآجرومية»: تحقيق و دراسة و معجم ترجمته الى الأعجمية القديمة القائمة في المخطوط رقم 59 (الجزء الثالث) المحفوظ في مركز البحوث بمدريد

Soha Abboud-Haggar*
Universidad Complutense de Madrid

Tarek Shaban Mohammad Salem**
Universidad de al-Azhar, El Cairo

Recibido: 30/11/2023 **Aceptado:** 30/10/2024

BIBLID [1133-8571] 31 (2024) 161-183

Resumen
En este artículo se transcribe y se estudia el manuscrito 59 (parte tercera) conservado en el CSIC (antiguo J-LIX de la Junta), que contiene la traducción interlineada al romance aljamiado con caracteres árabes del libro de gramática *al-Āğurrūmiyya*, famoso ya en el siglo XIV. Se publica también un glosario de los términos gramaticales en una versión bilingüe entre el original árabe del libro de Ibn al-Ağurrūm, editado en el año 2009, y su traducción al romance aljamiado con el objetivo de entender estos términos que se encuentran en prácticamente todas las traducciones de los libros de lecturas coránicas en los que la gramática árabe es fundamental para su comprensión.
Palabras clave: Romance aljamiado - Gramática árabe - *al-Āğurrūmiyya*

Abstract
In this article, we present the transcription and study of the manuscript 59 (third part) preserved in the CSIC (former J-LIX of the Junta) which contains the interline translation into aljamiado romance with Arabic characters of the grammar book *al-Āğurrūmiyya*, already famous in the 14th century. We also publish a glossary of grammatical terms in a bilingual version between the original Arabic of Ibn al-Āğurrūm's book, published in 2009, and its translation into Aljamiado romance to enable understanding these terms that are found in almost all the translations of the books of Quranic readings in which Arabic grammar is a basic element.
Keywords: Aljamiado Romance - Arabic Grammar - *al-Āğurrūmiyya*

ملخص البحث: نقوم في هذا البحث بتحقيق ونشر المخطوط رقم 59 (الجزء الثالث منه) المحفوظ في المجلس الأعلى للبحوث العلمية بمدريد CSIC (رقم J-LIX سابقا) والذي يحتوي على ترجمة إلى النوعية اللغوية القشتالية القديمة المعروفة بالأعجمية أو «الخاميادو» –المكتوبة بحروف عربية– لكتاب شهير في قواعد اللغة العربية كُتب واشتهر في القرن الرابع عشر وذاع صيته حتى وقتنا هذا وهو كتاب «الآجرومية». يمثّل هذا

* Email: abboud@filol.ucm.es ORCID: https://orcid.org/0000-0003-2107-647X
** Email: tarek_spanish@yahoo.com ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5790-6805

الكتاب في النحو العربي بترجمته إلى نفس النوعية اللغوية الأعجمية مصدرًا ضرورياً لفهم المصطلحات النحوية المستخدمة في الترجمة إلى تلك النوعية اللغوية نفسها لجميع كتب القراءات القرآنية.

كلمات مفتاحية: النوعية اللغوية الاعجمية ألخاميادو – قواعد اللغة العربية –الآجرومية

Introducción

El presente trabajo es fruto de una investigación en dos líneas que terminan mezclándose: la gramática árabe como elemento básico en los tratados de lecturas coránicas y la literatura aljamiada que es, en su mayoría, el resultado de traducciones de originales árabes(1), hechas casi con toda probabilidad por mudéjares a partir del XIII-XIV y copiadas por los moriscos, descendientes de estos mudéjares, desde la pérdida de la libertad religiosa y del manejo de la lengua árabe.(2)

De entre este acervo cultural islámico, cabe destacar la ciencia de las lecturas coránicas en la que al-Andalus dio un maestro, Abū ʿAmr al-Dānī, su escuela y sus libros, como *al-Muḥkam fi naqṭ al-maṣāḥif*, *al-Muqniʿ fi maʿrifat marsūm maṣāḥif ahl al-amṣār*, entre otros(3). Destaca también su libro titulado *Īğāzu l-bayān ʿan uṣūl qirāʾat Nāfiʿ b. ʿAbdi l-Raḥmān*, editado últimamente en el año 2019 por Ġānim Qaddurī al-Ḥamd(4).

(1) Véanse, entre otros, Arias Torres (2015: 19-28); Abboud Haggar (2006: 209-234) y (1999) y (2005: 5-63); véanse también Cervera (1987) y (1989: 175-184) y Suárez García (2016).

(2) El estado de la investigación sobre la literatura aljamiada en este momento ha determinado que ya no se puede llamar "literatura aljamiado-morisca", ni se puede llamar sencillamente aljamiada por estar escrita en caracteres árabes, sino que constituye una variedad lingüística -muy diferenciada en sus formas y en su grafía tanto árabe como latina- que contiene una apreciable cantidad de préstamos del árabe, todos relacionados con términos pertenecientes a la religión islámica, véase entre otros Casassas Canals (2009: 89-113) y (2020: 368-396).

(3) Véanse las introducciones a estos tres libros mencionados en el texto (al-Dānī, 1997 y al-Dānī 2019) en los que ambos editores y estudiosos recalcan la fama del maestro andalusí. Para un listado completo de las obras de al-Dānī véase al-Dānī 1997: 15-19.

(4) Como intentaremos probar en un futuro estudio, este libro de al-Dānī fue traducido también al aljamiado y su traducción es la contenida en el manuscrito 52 de la colección del CSIC (antiguo J-XII; Ribera y Asín 1912: 70-71).
En este contexto de las traducciones aljamiadas de los tratados de lecturas coránicas, es de obligada consulta la tesis doctoral defendida en el año 1988, titulada *La escuela coránica de Denia: Abū ʿAmr ʿUṯmān b. Saʿīd ad-Dānī, figura, obra formativa y obra escrita*, realizada por Wagner de al-Ganabi. En esta tesis (creemos que sin publicar) que se puede consultar por medio de la web de la Universidad de Granada, la autora estudia detalladamente ocho libros escritos por Abū ʿAmr al-Dānī y añade, a partir de la página 1276, un manuscrito aljamiado que identifica como "Manuscrito J-XII). Sin título ni fecha, pertenece claramente a al-Dānī por su *incipit*, y del que editó calas publicando las fotocopias de algunas hojas, luego escribiendo a mano otras y después su transcripción. El texto empieza así: 1v. "Este es alkitāb que nonbraré en-él si querrá allah la raiz del leir de ʿabdi ilrrahmān nāfiʿun fijo de ʿabdu alrahmān fijo de abī nuʿaymin de almadīna apiádelo allah de las recontaçiones de abī saʿīd ʿuṯmān fijo de saʿīd warshin enta aquello que amucheçió su roḍeo i usó una veç i otra su traiḍa i la encuentra el leeḍor del leído porcaraḍamente i la conprende por recontaḍores…". (Wagner de al-Ganabi en la página 1287 del tomo III, subtítulo 3.6.). Los primeros 50 folios del manuscrito fueron estudiados en un trabajo de DEA, realizado bajo mi dirección por Rasha Mamdouh Sabra (UCM, 2002-2003) con el título "Estudio y transcripción del manuscrito aljamiado J-XII de la Junta

Las traducciones al romance aljamiado de los términos gramaticales árabes

Los tratados de Lecturas Coránicas –*ʿIlm al-Qirāʾāt*-[5] se basan sobre un sinfín de términos gramaticales con cuya traducción tuvo que enfrentarse el mudéjar.[6] Para entender esta terminología gramatical que utilizó el traductor en el manuscrito 52 (antiguo J-XII) se hizo preciso encontrar un libro de gramática traducido al romance aljamiado, que pueda servir de guía para la comprensión de la traducción de este libro de al-Dānī, entre otros (Zanón 1996; Aguiar Aguilar 2019:10). Localizamos la traducción al romance aljamiado del libro de gramática de Ibn Ağurrūm (m. 1323), comprendida en el manuscrito 59 (tercera parte del misceláneo) conservado en el CSIC, (J-LIX de la Junta (Ribera y Asín 1912: 211), que edité, estudié y transcribí y que se publica por primera vez en esta investigación.

Ibn Ağurrūm, autor del libro de gramática *al-Āğurrūmiyya*[7]

conservado en el CSIC", que nunca fue publicado. Sobre lecturas coránicas en aljamiado véase también véase también Martí Caloca (2001: 30-36).

(5) Mustafa Shah [s.v. al-Qira'at] en *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, vol III, edited by K. Versteegh *et alii*, Brill, 2009, y John Perry [s.v. Tajwid], *EALL*, ed. K. Versteegh, Vol. IV, Brill, 2009. *Encyclopedia of Islam*, [s.v. Ḳirāʾa], vol. V, Brill, Leiden, 1986.

(6) En su tesis doctoral, Wagner de al-Ganabi se limitó a decir que los términos -que eran incomprensibles para todos los lectores de la traducción aljamiada- eran "terminus technicus" (véase un ejemplo, en la página 1599, de la tesis) y añadió una importante nota para la comprensión de la terminología traducida. Se trata de una cita del artículo de William Cowen (1982: 121-127), del que publicamos este extracto por su importancia en el tema que se trata aquí:

"The names of the orthographic signs themselves are as follows:

11) *minibe — (fatha) a*
12) *minibi — (kasra) i*
13) *minibu — (damma)* □
14) *minenben — (fathatan) an*
15) *mininbin — (kasratan) in*
16) *minunbun — (dammatan) un*
17) *mineb — (sukun)* □

These are the most enigmatic terms used by Alcala. I have found no Arabic etyma for them. The most remarkable thing about them is that in the nunated forms the *-n* comes not only at the end of the word, as expected in what is obviously a mnemonic or representational terminology, but also at the end of the penultimate syllable. This suggests a compound form, *minen-ben* or some such, but so far there is no determination of what these compound parts come from. Again, their alien nature required that Alcala used Arabic terminology here, since no Spanish or Latin term would indicate their nature". (p. 125) [en línea], disponible en:
https://ebookcentral.proquest.com/lib/universidadcomplutense-ebooks/detail.action?docID=784302 [consultado el 12/09/2023].

(7) La biografía de Ibn Āğurrūm, el glosario y la bibliografía final fueron elaborados por. Tarek Shaban Mohammad Salem, de la Universidad de Al-Azhar (Egipto); la edición y transcripción del manuscrito y el estudio que los acompaña han sido elaborados por Soha Abboud Haggar, de la UCM.

Es Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Muḥammad b. Dāwūd al-Ṣanhāǧī[8], conocido como Ibn Aǧurrūm[9]. De origen beréber, nació en 672/1273 y murió en Fez en 723/1323. Perteneció a la escuela gramatical de Kufa en Mesopotamia (Dayf: 1967, 2019) y fue profesor de recitación coránica y de gramática en la capital del sultanato meriní (al-Širbīnī 2008: 12).

Se hizo famoso por su libro *al-Muqaddima al-Āǧurrūmiyya fī ʿilm al-ʿarabiyya* –también conocido como *al-Āǧurrūmiyya*[10]- una obra de gramática del árabe clásico basada en la descripción morfosintáctica elaborada con finalidad didáctica y relacionada con el aprendizaje de la recitación coránica (Aguiar Aguilar 2019: 9). Según Troupeau (Troupeau, 1986, 697; también citado en López-Baralt 2006: 91), Ibn Aǧurrūm fue pionero en describir el sistema de *iʿrāb*, la inflexión gramatical desinencial. Para favorecer su memorización, *al-Āǧurrūmiyya* fue versificado aparte de comentado y resumido en una diversidad de obras posteriores (Āl Barǧal 2019). Su primera edición europea se hizo en Roma, en 1592 (Kanūn, s.f.: 22) y fue seguida por otra en Leiden, en 1617 (El-Sanhadji 1866: IX).

Características del manuscrito y metodología de la edición

El manuscrito 59 (tercera parte) –se puede consultar en la web que ha dispuesto el CSIC con todos sus fondos manuscritos- es un manuscrito de alto grado de conservación con su comienzo y final, aunque no lleva nombres, ni de traductores ni de copistas y ninguna fecha. Está escrito según el sistema árabe, de derecha a izquierda. Lleva un número de folio actual en la esquina superior derecha que son los folios que se utilizan en la edición que presentamos aquí como **anexo I** del artículo.

La traducción de la obra es interlineada, con el texto en romance aljamiado en caracteres árabes escrito encima del texto árabe original que sigue al pie de la letra el texto de *al-Āǧurrūmiyya* que hemos utilizado en su edición del año 2009.[11] Como es habitual en este tipo de traducciones, la línea de la traducción respeta escrupulosamente el largo de la línea del original árabe. El manuscrito contiene algunos motivos decorativos aleatorios, como cenefas al comienzo y entre algunos párrafos o capítulos, así como un aleatorio dedo índice indicador de alguna particularidad que le ha parecido al traductor. Como fue el caso en otros manuscritos se ve claramente que quien redactó este manuscrito pudo ser o el mismo traductor o un copista, todavía conocedor de la lengua árabe.

(8) Era de la tribu beréber de los Ṣanhāǧa (véase Troupeau [s.v. Ibn Adjurrum], *Encyclopedia of Islam*, vol III; véase también el estudio introductorio a la edición del libro de Ibn Āǧurrūm (2009: 11-15) (se puede consultar online en https://derajurrumiyyahblog.wordpress.com/2018/08/03/pdf-der-ajurrumiyyah-text-in-tabellen-bzw-diagrammform/#respond y en: https://rb.gy/pjdke.

(9) Palabra de origen beréber que significa "pobre sufí" Cf. al-Azharī (2005: 9).

(10) La gramática de Ibn Āǧurrūm ha sido una de las más utilizadas para la enseñanza del árabe durante siglos (De Sacy 1806: VIII; al-Fākihī 2008: 171-192) y representa uno de los textos fundamentales de la enseñanza del árabe en Europa a partir del siglo XVI, dado que resume las complejas reglas de la sintaxis árabe en un formato conciso, claro, inteligible, útil y fácil de memorizar. En latín, el título fue conocido como Gurremiam, Giarrumia y Agrumiae, entre otros, cf. Aguiar Aguilar (2019: 9).

(11) Ibn Āǧurrūm, *al-Āǧurrūmiyya*, edición de Ḥāyif al-Nabhān, Kuwait, 2009 (se puede descargar de la web de la librería al-Noor).

La traducción es perfectamente fiel al original árabe del año 2009 cuyo editor especificó con toda precisión el manuscrito base de su edición, así como sus variantes contenidas en otros manuscritos que ha incorporado a su edición.(12) En la presente edición y transcripción, hemos considerado el texto principal y sus variantes –cuando se diese el caso–, como parte del original árabe editado si esta variante se recogiera en el manuscrito interlineado. Las pocas modificaciones que se hayan hecho en la edición de la traducción han sido siguiendo el original árabe o cualquiera de sus variantes, citándolas a pie de página y marcadas entre corchetes.

El libro se compone de una serie de párrafos llamados "bab" –por lo cual el mudéjar lo tradujo por "capítulo"– cuyos títulos están muy bien recalcados en el manuscrito. Esto nos ha llamado a dividir la edición en capítulos a los que hemos añadido una numeración inexistente en el original y en el interlineado, con el objetivo de facilitar la consulta del glosario que se publica como **anexo II** en el presente estudio.(13) Dada la importancia de las desinencias en este libro de gramática, hemos utilizado un 0 para recalcar *al-sukun* en final de palabra, manteniendo el mismo sistema de transcripción en el resto del sistema vocálico.

Conclusiones

La traducción del libro de gramática que se publica aquí por primera vez viene a añadir una observación básica en los estudios de la literatura escrita en la variedad lingüística aljamiada. El mudéjar traducía obras muy relevantes en el mundo islámico de su momento que le llegaban a él por doquier. Es el caso de *al-Tafrīʿ* de Ibn al-Ğallab, tratado de jurisprudencia malikí escrito en Bagdad en el siglo X y que en el siglo XX y XXI fue editado en dos versiones: una del año 1987 en Beirut –que he utilizado al realizar mi tesis doctoral sobre su traducción aljamiada del siglo XVI– y otra en el año 2007 publicada también en Beirut (Abboud-Haggar, 1999; 2003; 2005; 2010); *ʿUddat al-ḥiṣn al-ḥaṣīn* de Ibn al-Ğazarī(14) (m. 1429) fue escrito en Siria a finales del XV con una nueva edición en el siglo XX (Abboud-Haggar, 2005; 2010) y *al-Āğurrūmiyya*, original del siglo XIV en el Magreb, que se usa hasta nuestros días como se ha podido probar en el presente estudio. Todas son obras de gran relevancia que se siguen editando, publicando y utilizando en el mundo árabe e islámico hasta nuestros días. A falta de comprobación definitiva, se añade a esta lista el libro

(12) En la transcripción y edición del manuscrito se llama "original árabe" al libro de *al-Āğurrūmiyya* y se llama "árabe interlineado" a la copia del original árabe escrita por el mudéjar en el manuscrito, que sigue con la traducción línea por línea, casi palabra por palabra.

(13) La transcripción sigue las normas marcadas en anteriores ediciones de textos aljamiados c.f. Abboud Haggar, Soha, 1999, vol. II, 7-11 y Abboud Haggar 2005, 5-63.

(14) Es relevante el papel de Šamsu l-Dīn Abū l-Ḫayr Muḥammad b. Muḥammad b. ʿAlī al-Ğazarī al-Dimašqī, conocido como Ibn al-Ğazarī en la ciencia de las lecturas coránicas ya que conoció de cerca la obra de al-Dānī y la puso de relieve en todo el mundo islámico en sus famosísimos libros *Kitābu l-našr fī l-qirāʾāti l-ʿašr* y *Taḥbīru l-taysīr fī l-qirāʾāti al-ʿašr* (c.f. véase Abboud-Haggar, 2005; Abboud-Haggar, 2010).

de Abu ʿAmr al-Dānī *Iğāzu l-bayān ʿan uṣūl qirāʾat Nāfiʿ b. ʿAbdi l-Raḥmān*, como hemos podido comprobar. Esto apoya la teoría ya mencionada por varios especialistas: la literatura aljamiada es en su gran mayoría –si no toda, pero a falta de estadística detallada– una traducción de originales árabes. Estos originales árabes eran escritos en al-Andalus, como es el caso de Abū ʿAmr al-Dāni, o de especialistas orientales o magrebíes como es el caso del libro de gramática de Ibn Āğurrūm (1273-1323).

Como se observa en el glosario en el que hemos recogido expresamente el término árabe tal como viene en *al-Āğurrūmiyya*, no ha sufrido variación ninguna desde entonces hasta nuestros días (Ibrāhīm, 1969; al-Raǧḥī 1988 y 1989) mientras que la traducción de estos términos gramaticales al castellano ha variado en gran medida, se convierte en ininteligible y requiere buscar su equivalente actual (Corriente Córdoba, 1977 y 1980 y Ruiz Girela, 1992).

A modo de ejemplo:

Aššukla : la vocal y la vocalización	حركة
Conocer : especificar, especificación	تمييز
Entinción : pronombre	ضمير
Fenbrativo: femenino	تأنيث
Fiziente : sujeto	فاعل
Mineb0 : *sukūn*	سكون
Minebe : *fatḥa*	فتحة
Minibi : *kasra*	كسرة
Minubu : *ḍamma*	ضمة
Camiaḍo : declinable	منصرف
Conponimiento: uso de los casos	إعراب
General: plural	جمع
Senblançar: adjetivo	نعت
Uno: singular	مفرد

La existencia de este libro de gramática entre las manos mudéjares que vieron la necesidad de su traducción se tiene que añadir a los datos que se van recogiendo sobre la obra traductológica de los mudéjares y moriscos y de la circulación de las obras que necesitaron ser traducidas a los ojos del mudéjar (Viguera 2018; Fierro 2011-2013). Es un elemento más para estudiar la labor de traducción de esta minoría islámica en suelo ibérico para poder determinar de dónde proviene esta terminología lingüística y si había diferentes escuelas de traducción. Se podría entonces determinar la identidad del traductor y de sus escuelas si las hubiera.

ANEXO I

Edición, transcripción y estudio del manuscrito 59 del CSIC (tercera parte; antiguo J-LIX de la Junta)[15]. Traducción al romance aljamiado del libro de gramática *al-Āğurrūmiyya* de Ibn Aǧurrūm (m. 1323)

1. **[Introducción]**[16]
   [Fo.138] Bismi illahi el-rraḥman alraḥīm wa ṣalá ʿalayhi wa ʿalà elhi.
   La palabra es el vocablo conpuesto ḏe ḏos palabras que ḏan provecho con-el-asentamien[to], i sus partes son tres: § nonbre i fecho i al-ḥarfe que vino en la ḏeclaraçión; § pues el-nonbre conoçese por-el ḫafḍi, i por-el tanwīna, i por el dentrar el-alif i el-lām, § i por los alḥarfes ḏel-ḫafḍi, i es: min, i wa ilà, i ʿan, i sobre, i fī, i rubba, i el-bā, i el kāf, i el-lām de los alḥarfes ḏel jurar, [Fo.139] i es el-wāw, § i el-tā, § i el-bā; § i el fecho se conoçe por: qad, i el-sīn, i sawfa, i tā fenbrativo, i-el-alḥarfe que no concuerḏa con-él rreġla ḏel-nonbre, ni la-rreġla ḏel-fecho. §

2. **Capítulo en-el-conponimiento ḏe los vocables**[17].
   El conponimiento permuta las çaġuerías ḏe las palabras por ser contrarias ḏe las obras que ḏentran sobre-lla ḏe vocables o orḏenamientos; §[18] i sus partes son cuatro: rrafʿun i naṣbun i ḫafḍun i ǧazmun; § pues en los nonbres ḏe aquesto es [Fo. 140] el-rrafʿu i el-naṣbu i el-ḫafḍu i no ay ǧazmi en-ellas; i los fechos ḏe aquello es el-rrafʿu i el-naṣbu i el-ǧazmi i no ay ḫafḍi en-ella.

3. **Capítulo en conoçer los señales ḏel ḏeclaramiento**[19]
   I con al-rrafʿu cuatro señales: el-minubu i el-wāw i el-alef[20] i el-nūn; pues a cuanto el-minubu, pues son señal al-rrafʿu en cuatro lugares: en el-nonbre ḏe uno, i en ǧeneral ḏel minibi, i en ǧeneral en la fenbrativa salva, i el fecho muḍāriʿ [Fo. 141] cuando no se alleġa con su çaġuería cosa; § i a cuanto el wāw pues es señal al-rrafʿu en ḏos luġares: en ǧeneral masculino salvo i en los nonbres çinco i son: tu ermano, i tu paḏre, i tus parientes ḏe la mujer, i tus concorḏantes, i conpañeros de algos; § i a cuanto el-alif[21] pues es señal ḏel-rrafʿu en-el ḏosear los nonbres especialmente; § i a cuanto el-nūn pues es señal ḏel-rrafʿu en los fechos muḍariʿus[22] aquel que se llega con-él entinçión ḏel dosear o entinçión en hablar [Fo. 142] en ǧeneral o entinçión ḏel fenbrativo rraçonaḏo; § i al-anaṣbi ay cinco señales: el-minebe, i el-alif, i el-minibi, i el-yā, i ḏesfalcar el-nūn; § pues a cuanto el-minebe pues es señal del-naṣbi en tres lugares: en-el-nonbre de uno, i en ǧeneral del minibi, i en el fecho muḍāriʿu cuando no se acerca con su çaġuería cosa; § i a cuanto el-

(15) Véase también (Julián Ribera y Asín Palacios 1912: 211).
(16) *Naṣṣ al-muqaddima al-āğurrumiyya*
(17) *Bāb al-iʿrāb*
(18) Con mano e índice marcador.
(19) *Bāb maʿrifat ʿalamāt al-iʿrāb*.
(20) *Sic*.
(21) *Sic*.
(22) *Sic*.

alef[23] pues es señal del-naṣbi en los nonbres cinco semejante ḏe: vi a tu ermano, [Fo. 143]] i a tu paḏre; § i a cuanto el-minibi[24] pues es señal ḏel-naṣbi en ğeneral de la fenbrativa salva; i a cuanto el-yā pues es señal del-naṣbi en-el ḏosear i el ğeneral; § i a cuanto delfalcar el nūn pues es señal ḏel-naṣbi en los fechos aquellos que son rrafʿus con-el-afirmar el-nūn […][25] ḏe la palabra; § i en-al-ḫafḍi ay tres señales: elminibi, i el-yā, i el-minebe; pues a cuanto el-minibi[26] pues es señal del-ḫafḍi en tres luġares: en el nonbre uno estreviente o camiaḏo, [Fo. 144] i en ğeneral del minibi del camiaḏo, i en ğeneral del-afenbrativa salva; § i a cuanto el-yā pues es señal del ḫafḍi en tres luġares: en los nonbres çinco, i en el ḏosear, i el ğeneral; i a cuanto el-minibe pues es señal del ḫafḍi en-el nonbre aquel que no se estrebuyo; [a] al- ğazmi dos señales: el-mineb0[27] i el-ḏesfalqar; § pues a cuanto el-mineb0 pues es señal ḏel-ğazmi en el fecho muḍāriʿu sano a la-çaġuería; i a cuanto [Fo. 145] el-desfalcar pues es señal ḏel-ğazmi en el fecho muḍāriʿu supiḏo a la-çaġuería, i en los fechos aquellos que su rrafʿu es con-afirmar el-nūn.

4. **[Faṣl en el][28] Espartimiento**[29].
Los conponimientos ḏe ḏeclarar las palabras, ḏos maneras: la una parte que se conoçe con las aššuklas, i otra parte que se conoçe con los al-ḥarfes; pues aquella que se conoçe con las aššuklas es de cuatro espeçias: el nonbre de uno solo, i en ğeneral con minibi, i en ğeneral del fenbrativa salva, § i el fecho muḍāriʿu aquel que no se alleġa con su çaġuería cosa, i todas ellas es su rrafʿu con minubu, i es de naṣbu [Fo. 146] con-el-minebe, i es de ḫafḍi con minibi, i-es ğazmi con mineb0; i salle de aquesto tres cosas: ğeneral del afenbrativa salva es naṣbi con minibi, i el nonbre aquel que no se camió es ḫafḍi con-el minebe; i el fecho muḍāriʿu supiḏu a la çaġuería es ğazmi con desfalcar su çaġuería; i aquello que se conpone con los al-harfes es cuatro espeçias: el ḏosear, i ğeneral ḏel masculino salva, i los nonbres çinco, i los fechos çinco i son: fazen los ḏos, i fazeis los ḏos, [Fo. 147] i fazen toḏos, i hazeis[30] toḏos, I hazeis toḏas i toḏos; pues a cuanto el ḏosear pues es ḏe rrafʿu con el alif, i es ḏe naṣbu i es de ḫafḍi con-el yā; i a cuanto lo ğeneral de lo masculino salvo pues es de rafʿu con-el wāw, § i ḏe naṣbi i ḏe ḫafḍi con el yā; i a cuanto los nonbres çinco pues es de rrafʿu con el-wāw, i ḏe naṣbi con alif, i ḏe ḫafḍi con-el yā; § i a cuanto los fechos çinco pues es de rrafʿu con el nūn i ḏe naṣbi i ḏe ğazmi con desfalqar el nūn. §

(23) *Sic*.
(24) En el texto: minubu; se hace la corrección siguiendo el original árabe y el texto árabe interlineado.
(25) Palabra poco clara con el sentido de "final" que se queda en duda por ser un añadido al original árabe.
(26) En el texto: el-minubu; se corrige porque traduce *al-kasra*.
(27) El mineb: con *sukūn* sobre el *bā'*.
(28) Se hace la corrección siguiendo el original árabe y el texto árabe interlineado.
(29) *Faṣl al-muʿrabāt*.
(30) *Sic*.

5. **Capítulo ḏe los fechos**(31) §
[Fo. 148] Los fechos son tres: pasaḏo, i muḍāriʿu, i mandar, semejante a: feriḏo i fiere i fiérelo; pues lo pasado es ḏe minebe a la çaġuería siempre, i el mandar es ḏe ğazmi siempre, i el muḍāriʿu que será en su prençipio alġuna ḏe los creçiḏos ḏe las cuatro ajuntaḏas tu ḏeçir "ā n y t", i es ḏe rrafʿu siempre fasta que ḏentra sobr-él naṣbu o ğazmi; pues los alharfes ḏe naṣbi son diez i son: an, i lan, i iḏa, [Fo. 149] i kay, i lām ḏel-kay, i lām ḏel pegar, i hasta(32) la respuesta con-el fā, i el wāw, i aw; § i ḏel ğazmi son ḏoze(33) sus alḥarfes i son: lam, i lammā (a cuanto),(34) i alam (i no),(35) i a-lammā (i porque no), i el lām ḏel mandar i ḏe la rroġaria, i lā (no) en-el-devedar, i la rrogaria, i in (i si),(36) i mā (i lo que),(37) i man (i quien),(38) i toḏora, i cuando, i cualquiera, i toḏora i aḏonde-es, i ḏoquiere, i como, i ḏoquiere que, i como quiere que(39) §§§.

6. **Capítulo ḏe las causas ḏel-rrafʿu en los nonbres**(40) § § §
[Fo. 150] Los rrafʿos son siete i es: el fiziente, i-el que rreçibe el fecho que no nonbra su fazeḏor, i el prençipiaḏo i su rrazon, i-el nonbre ḏe kāna i sus ermanas, i la rrazon ḏe inna i sus ermanas; i el seġuir ḏel-rrafʿu i es cuatro cosas, i-es el senblançar, i el rretornar, i el-afirmar, i el trocar. § § §

7. [Fo. 151] **Capítulo en el faziente**(41).
El faziente es el nonbre ḏel-rrafʿu lo nonbraḏo antes ḏ-él su fecho, i es sobre ḏos partes: pareçiente i entrinsico, pues lo pareçiente semejante tu ḏezir: ḏevantose fulano, i ḏevantase fulano, i ḏevantaronse los ḏos fulanos, i ḏevantanse los ḏos fulanos, [Fo. 152] i ḏevantaronse toḏos los fulanos, i ḏevantanse toḏos los fulanos, i ḏevantese tu ermano, i ḏevantase tu ermano; i lo entrinsico semejante ḏe tu ḏezir: ferí, i ferimos, i feriste, i feriste tu ye-mujer, [i] feristes vosotros ḏos, i feriste vosotros toḏos, feriste vosotras toḏas, i feriste tu, i feriste tu ye mujer, i firieron los ḏos, i firieron ellos toḏos, i firieron ellas toḏas.

(31) *Bāb al-afʿāl*.
(32) *Sic*.
(33) Error en la traducción: según el original árabe y el texto árabe interlineado son 18 letras.
(34) Traducción de esta preposición encima de la línea de la traducción.
(35) Traducción de la preposición encima de la línea de la traducción.
(36) Traducción de la preposición encima de la línea de traducción.
(37) Traducción de la preposición encima de la línea de traducción.
(38) Traducción de la preposición encima de la línea de traducción.
(39) Falta parte del texto original árabe, aunque concuerda con otras variantes manuscritas.
(40) *Bāb marfūʿāt al-asmāʾ*.
(41) *Bāb al-fāʿil*.

8. **Capítulo en-el rreçibiento fecho aquel que no se nonbra su fazeḏor**(42)
I-es el nonbre ḏel rrafʿu aquel que no se nonbra con-él su fazeḏor, pues si será el fecho pasaḏo es ḏe minubu a su prençipio i ḏe minibi lo qu-es antes ḏe su çaġuería; i si será muḍāriʿu es ḏe minubu a su prençipio i ḏe minebe lo qu-es antes ḏe su çaġuería [Fo. 153] i es sobre ḏos partes: pareçiente i entrinsico, pues su pareçiente semejante ḏe tu ḏezir: fue feriḏo fulano i fiere a fulano i fue onrraḏo sutano i será onraḏo sutano, i lo entrinsico semejante ḏe tu ḏezir: fue feriḏo i fuemos(43) feriḏos i fueste feriḏo i lo que semella aḏ-aquello. § § § §

9. **Capítulo ḏel prençipiamiento i la rrazon**(44)
El prençipiante es el nonbre ḏe rrafʿu ḏesnuḏo ḏe las obras i las rrazones, i es el nonbre ḏe rrafʿu el-acostaḏo a él, semejante ḏe tu ḏezir: fulano es ḏevantaḏo, i los ḏos fulanos son ḏevantaḏos, i los fulanos son ḏevantaḏos; [Fo. 154] i-el prençipiamiento es ḏe ḏos maneras: pareçiente i intrinsico,(45) pues lo pareçiente lo que se aḏelantó en lo entinçionaḏo es ḏoze semejante ḏe tu ḏezir: nos, i nos, i tu, i tu ye-mujer, i vosotros [ḏos], i vosotros toḏos, i vosotras toḏas, i es es, i ellos los ḏos, i ellos toḏos, i ellas toḏas, semejante ḏe tu ḏezir: no son ḏevantaḏo, i nos somos ḏevantaḏos toḏos, i lo que semella aḏ-aquello; i las rrzones son ḏos partes: ḏe uno solo, i menos ḏe uno solo, pues lo que habla(46) ḏe uno semejante ḏe fulano es ḏevantaḏo, i lo menos ḏe uno es cuatro cosas: lo qu-es ḏe ḫafḍi, i tiempo, i fecho con su hazeḏor; i-el prençipiante con su rrazon i su semejante: fulano es en caza/sa,(47) [Fo. 155] i fulano es con tú, i fulano ḏevantó a su paḏre, i a fulano su sirvienta sale, a iḏo(48). §§

10. **Capítulo ḏe las obras que ḏentran sobr-el prençipiamiento i las rrazones**(49)
I es tres cosas: kāna i sus ermanas, i inna i sus hermanas, i ḏanantu i sus ermanas; pues a cuanto kāna i sus hermanas pues en-ellas es ḏe rrafʿu el nonbre i ḏe naṣbi la rrazon i es: kāna, i nocheçe, i amaneçe, i rresplandeçe el día, i sonbrea, i trasnocha, i volviose o fuese, i no es, i no çeso,(50) i no sea escusaḏo, i siempre fue ğuyen(51), i no sea muḏaḏo, i no dure, i lo que se estrebueçe ḏ-ellas [Fo. 156] semejante ḏe: era, i es, i seya, i-amaneçió, i-amaneçe, i faze amanecer; ḏirás: era fulano ḏevantaḏo, i no es fulano umillado, i lo que semella aḏ-aquello; i a cuanto inna i sus ermanas pues en-ellas es ḏe naṣbi el nonbre i ḏe rrafʿu la razón i es: que, i que, i como que, i mas-enpero, i anvatura(52), i por-ventura; ḏirás que: fulano es ḏevantaḏo, i anvatura, fulano estase ḏevantaḏo; i la manera de inna i anna

(42) *Bāb al-mafʿūl allaḏī lam yusamma fāʿilu-hu*.
(43) *Sic*.
(44) *Bāb al-mubtadaʾ wa-l-ḫabar*.
(45) *Sic*.
(46) *Sic*.
(47) Dos formas de escribir casa: caza y casa.
(48) *Sic*; traduce la frase: *wa-zaydun ğāriyatu-hu ḏāhibatun*.
(49) *Bāb al-ʿawāmil al-dāḫila ʿalà l-mubtadaʾ wa-l-ḫabar*.
(50) Probable lectura del término que traduce *mā zāla*.
(51) Probable lectura del término que traduce *mā fatiʾa*.
(52) Es la lectura más probable.

para rrefirmar la-rrazón, i kāna por-el semellar, i lakinna es para acoseguir, i layta es para el cobḏiçiar, i laʿala es para el-aber esperança i para el-acaeçer. I a cuanto ḏanantu i sus ermanas, [Fo. 157] pues en-ellas es ḏe naṣbi el nonbre; i la razón sobre qu-ellas son ḏos fechos, i es: cuyḏé, i pretenḏí, i çente, i allegué, i ví, i obré, i hallé, i tomé, i puse, i oí; ḏirás: cuyḏé que fulano era iḏo, i çento o pretendi(53) que fulano era umillaḏo, i lo que semecha aḏ-aquello. §

11. **Capítulo en-el senblançar**(54)

El-senblançar es que sigue a lo senblançaḏo en su rrafʿu i su naṣbi i su ḫafḍi i en su conoçer i su neġar; i ḏirás: ḏevantose fulano el cuerḏo, i ví a fulano el del seso, i pasé por fulano el ḏe buen seso; [Fo. 158] i lo qu-es conoçiḏo es çinco cosas: el-nonbre presumiḏo semejante: nos, i tú, i el nonbre supiḏo semejante ḏe fulano i makka, i el nonbre ençerraḏo semejante ḏe este, i este es, i estos, i el nonbre aquel qu-es en-ello alif i-el-lām semejante ḏe: onbre i el mançebo i lo que se aplica, i uno ḏe estos cuatro; i-el neġar toḏo nonbre ḏe senble en su naturaleza que no espeçiala con-el uno ḏe sin el otro; i açerqasele(55) toḏo lo que aḏoba el ḏentrar el-alif i el lām sobr-el, semejante ḏel-arraǧul i al-faras. §

12. [Fo. 159] **Capítulo ḏel rretornar**(56)

I los alharfes ḏel rretornar son ḏiez: i es el wāw, i-el fā, i pues, i o, i o, i a cuanto, i antes, i no i mas enpero, i fasta, en partiḏa ḏe los lugares, pues si rretornaras con-ella sobre rrafʿu mete rrafʿu, o sobre naṣbi mete naṣbi, o sobre ḫafḍi mete ḫafḍi; ḏirás: ḏevantose fulano i açtano, i vi a fulano i açtano, i pasé por fulano i açtano. §§§

13. **Capítulo en-el-afirmar**(57)

I es que siga a lo afirmaḏo en su rrafʿu i su naṣbi i su ḫafḍi [Fo. 160] i su conoçer i es con vocables supiḏos i son: persona, i la vista, i toḏo, i toḏos conplepagos, i que sigue a toḏo conplegaḏo; ḏirás: ḏevantó fulano su persona, i vino a las conpañas toḏas, i pase por las conpañas toḏos juntos.

14. **Capítulo en-el trocar**(58)

Cuando es trocaḏo el-nonbre(59) ḏe nonbre o fecho ḏe fecho síguelo en toḏo su conponimiento i es sobre cuatro maneras: el trocar ḏe la cosa ḏe la cosa, i trocar la partiḏa ḏ-ello ḏe toḏo ello, i trocar ḏe lo conplegaḏo, i trocar lo trascorḏaḏo semejante ḏe tu ḏezir: ḏevantó fulano a tu ermano, i comí [Fo. 161] la torta su tercera, i aprovechome fulano su

(53) Corrección en el margen.
(54) *Bāb al-naʿt*.
(55) *Sic*.
(56) *Bāb al-ʿatf*.
(57) *Bāb al-tawkīd*.
(58) *Bāb al-badal*.
(59) En el texto: *el-onbre del nonbre*; se corrige siguiendo el original árabe.

sabiḏuría, i vi a fulano en-el caballo [i] quiere en que ḏiga: al caballo pues trascorḏarás, pues trocarás a fulano ḏ-ello. § §

15. **Capítulo en meter ḏ-el naṣbi de los nonbres**(60) § §
Los naṣbis son catorze: i es el que rrezibe el fecho con-ello, i-el proçeḏer, i el nonbre ḏel tiempo, i el nonbre ḏel lugar, i el-estaḏo, i el ḏar a conoçer, i el rretornar, i el nonbre ḏe no, i el llamar, i la rrazon ḏe kana i sus ermanas, i el nonbre ḏe inna i sus ermanas, i el que rreçibe el fecho por causa suya, i el que rreçibe el fecho con-él [Fo. 162] i el siguiente al-naṣbi i es cuatro cosas(61). § §

16. **Capítulo el que rreçibe el fecho con-él**(62)
I es el nonbre ḏe naṣbi aquel que cae con-el fecho semejante ḏe: ferí a fulano i cabalgué en-el caballo, i es ḏe ḏos maneras: pareçiente i entrinsico, pues el pareçiente lo que se aḏelantó su nonbramiento i el entrinsico es ḏe ḏos maneras: la una allegaḏo i es partiḏo, pues lo allegaḏo es ḏoze semejante ḏe tu ḏezir: firióme, i ferimos, i firiote, i firiote ye mujer, i firió a vosotros ḏos, i firió a nosotros toḏos, i firió a vosotros toḏos, i firiólo, [Fo. 163] i firióla, i firiólos a ellos ḏos, i firiólos a ellos toḏos, i firiólas a ellas toḏas, semejante ḏe tu ḏezir: a yo, i a nos, i a tu, i a tu ye mujer, i nosotros ḏos, i vosotros toḏos, i vosotras toḏas, i-él, i ella, i ellos ḏos, i ellos toḏos, i ellas toḏas. § § §

17. **Capítulo ḏel proçeḏer**(63)
I es el nonbre aquel que viene terçeaḏo en el estrebueçer el fecho semejante: firió, fiere ferimiento, i es ḏe ḏos maneras: vocabliyyu(64) i por al-maʿna, pues si concorḏara el vocablo ḏe su fecho pues es vocabliyyu [semejante] ḏe tu ḏezir: matelo matamiento; i si concorḏara [Fo. 164] el-al-maʿna ḏe su fecho a menos ḏe su vocable pues es ḏel-al-maʿna semejante: puseme asentaḏo, i ḏevanteme paraḏo, i lo que semella aḏ-aquello. §

18. **Capítulo en nonbrar el tienpo i nonbrar el luġar**(65)
El nonbre ḏel tienpo es nonbre ḏel tiempo, es ḏe naṣbi con su orḏenamiento en semejante: ḏel día, i la noche, i ḏe maḏurġaḏa, i ḏe mañanaḏa, i l-albor, i en la mañana, i aḏ-alʿatma, i aḏ-aṣubhi, i ḏe tarḏe, i siempre, i en tiempo i ora, i lo que semella aḏ-aquello; i el nonbre ḏel luġar es nonbre ḏel luġar [Fo. 165] es ḏe naṣbi en su ordenamiento en semejante ḏe: ḏelante, i atrás, i en la ḏelantera, i en la çaġuera, i en sumo, i ḏebaxo, i enta, i con, i en-el dereç, i ḏe aquella parte, i en efrente, i aquí, i allí, i lo que semella aḏ-esto. § §

19. **Capítulo ḏel-estaḏo**(66)

(60) *Bāb manṣūbāt al-asmāʾ*.
(61) *Sic*.
(62) *Bāb al-mafʿūl bi-hi*.
(63) *Bāb al-maṣdar*.
(64) *Sic*.
(65) *Bāb ḏarf al-zamān wa ḏarf al-makān*.
(66) *Bāb al-ḥāl.*

El-estaḏo es el nonbre ḏe naṣbi ḏeclarase por lo que se ençierra ḏe los estamientos, semejante ḏe tu ḏezir: vino fulano a caballo, i cabalġué en-el caballo ensillaḏo, i alcançe el siervo ḏe allah a caballo, i lo que semella aḏ-aquello; i no es el-estaḏo sino neġante i no es sino ḏespues ḏe aber cunpliḏo la palabra i no [Fo. 166] e[s] su conpañero ḏe aquella palabra sino conoçiḏo. §§

20. **Capítulo en-el conoçer**(67) § §

El conoçer es al nonbre ḏe naṣbi i ḏeclarase por lo que s-ençierra ḏe las materias, semejante ḏe tu ḏezir: que se ḏesbuyta fulano ḏe suḏor, i se carpe sutano ḏe çebo, i fue bueno muḥammad en persona, i merqué veinte mançebos, i enseñoree noventa obexas, i fulano es más onrraḏo que tú en paḏre, i más fermoso que tú en cara, i no es sino ḏepues ḏe cunpliḏa la palabra. § § §

21. **Capítulo ḏel rretornar**(68) §

[Fo. 167] Los alharfes ḏel rretornar son ocho i es: sino, i fueras, i salvo, i sino que sea, i es toḏo en-un igual, i çebto, i oltra(69) i salvo; pues el rretornar con sino es ḏe naṣbi cuando será la palabra aḏebḏeçiḏa, semejante: ḏevantase las conpañas sino fulano, i sallen las gentes sino sutano; i cuando es la palabra en perfiçion aqabaḏa(70) pasa en-ello el trocar i el naṣbi semejante: no se ḏevantó ninġuno sino fulano i [no salió](71) sino fulano; i si es la palabra menġuaḏa es sobre seġún las obras semejante: no se ḏevantó sino fulano, i no fuí sino a fulano, i no pasé sino por fulano; i el rretornar ḏe sin [Fo. 168] salvo, i sino que sea, i es toḏo en-un iġual sea ḏe ḫafḍi no otro; i el retornar con çebto, a oltra, i salvo pasa su naṣbi i su ḫafḍi semejante: ḏevantaronse las conpañas fueras ḏe fulano, i ḏevantaronse las conpañas çebto fulano i fulano, i a oltra sutano i sutano.

22. **Capítulo ḏel "No"**(72)

Sepas que "no" mete ḏa naṣbi el neġar ḏe sin tanwīni cuando acorta ḏel peġar i no rretornar a ḏezir no, semejante: no ay pues sino acorta con-ella, aḏebḏéçese el rrafʿu i aḏebdéçese rretornar aḏ-ello el no [Fo. 169] semejante ḏe: no está en casa el-onbre ni mujer; i si rretornara pasa su obrarlo i su ḏexarlo semejante: no ay onbre en casa ni mujer; i si querrás ḏirás: no ay onbre en casa ni mujer.

(67) *Bāb al-tamyīz*.
(68) *Bāb al-istiṯnāʾ*.
(69) *Sic*.
(70) *Sic*.
(71) Se hace la corrección siguiendo el original árabe.
(72) *Bāb Lā.*

23. **Capítulo en-el llamar**[73] §§

El llamar es çinco espeçias: el-uno supiḏo, i el neġaḏo ubiḏo[74] en voluntaḏ, o el neġar fueras ḏe la ubiḏo en voluntaḏ, i lo aplicaḏo, i lo semellaḏo con lo aplicaḏo; pues a cuanto lo supiḏo i lo neġaḏo i lo abiḏo en voluntaḏ, pues son ḏeclaraḏas sobr-el minubu ḏe sin [Fo. 170] tanwini semejante: yā fulano, i yā onbre i los tres que fincan an ḏe ser ḏe naṣbi no ḏe otra manera. § § §

24. **Capítulo en el que rreçibe el fecho por causa suya**[75]

I el nonbre ḏe naṣbi aquel qu-es nonbraḏo claro por causa ḏe caer el fecho, semejante ḏe tu ḏezir: ḏevantose fulano en virtuḏ o ennobleçiendo ḏe sutano a fulano, i abite voluntaḏ cobḏiçiando tu conçençia[76]. § §

25. **Capítulo ḏel reçibiente fecho con-el**[77]

I es el nonbre ḏe naṣbi aquel qu-es nonbraḏo por ḏeclarar el que fue fecho con su fecho semejante [Fo. 171] ḏe su ḏezir: vino el rrey i la ġüeste, i iġuálase el-aġua i la viġa; i a cuanto la razón ḏe kāna i sus ermanas i-el nonbre ḏe inna i sus ermanas pues ya s-aḏvançaḏo su nonbramiento en-el rrafʿu; i-asimesmo lo que siġue ya se a ḏevantaḏo allí ḏe trato. § §

26. **Capítulo en meter ḫafḍi e[n] los nonbres**[78]

Los ḫafḍīs son tres: el ḫafḍi con el-alharfe, i el ḫafḍi por-el-alleġar i lo que siġue al-ḫafḍi, pues a cuanto el-ḫafḍu con-el alharfe pues es el ḫafḍi [Fo. 172] con quien, i aí ḏe, i sobre, i en, i por ventura, i el-bā, i el kāf, i el lām, i los alharfes ḏel-jurar i es el tā, i el wāw, i con el wāw ḏe por ayento,[79] i con-en tiempo, i en tiempo; i a quanto[80] lo que ḫafḍa por el alleġar pues semejante ḏe tu ḏezir: mançebo ḏe fulano, i es sobre ḏos maneras: lo que se orḏena con-el lām i lo que se orḏena con min, pues aquello que se orḏena con lām: mançebo ḏe fulano, i aquello que se orḏena con min, semejante: ropa entrapaḏa i anillo ḏe fierro.

I faga aṣala allah sobre nuestro cabḏillo muḥammad i sobre los suyos.

Acabose.

(73) *Bāb al-munādā*.
(74) *Sic*.
(75) *Bāb al-mafʿūl li-aǧli-hi.*
(76) *Sic.*
(77) *Bāb al-mafʿūl maʿa-hu*.
(78) Bāb maḫfuḍāt al-asmā'.
(79) *Sic*.
(80) *Sic.*

ANEXO II
Glosario del manuscrito 59 (tercera parte del misceláneo) conservado en el CSIC (J-LIX de la Junta)

Para este trabajo, hemos elaborado un glosario de los términos gramaticales que ha utilizado Ibn Ağurrūm en su libro. Hemos seguido una ordenación semasiológica (una ordenación alfabética habitual) de los términos en romance. Para ello, hemos registrado cada vocablo solamente una vez aunque venga repetido a lo largo de *al-Āğurrūmiyya*. Además, hemos citado los términos gramaticales sin artículo tanto en el vocablo romance como en su equivalente árabe original para facilitar su localización en el glosario.

El glosario se ha dispuesto en una tabla de cuatro columnas. La primera contiene las palabras en romance ordenadas alfabéticamente, como se ha dicho. Igualmente, hemos puesto cada lema del glosario en su forma lexicográfica singular. La segunda contiene el término utilizado en el libro de Ibn Ağurrūm; la tercera incluye el número de folio del manuscrito donde aparece el término en romance, y en la última columna, citamos el capítulo, junto a su número en la edición donde se registra el vocablo en la traducción al romance aljamiado.

Como en la gramática árabe existen composiciones morfosintácticas que no se comprenden de forma aislada sino en su conjunto, como por ejemplo اختلاف العوامل, el hecho de registrar un solo vocablo de esta composición gramatical sin aludir a la composición de la expresión no tendría el correcto sentido gramatical, por ello, y dado que el glosario registra palabras aisladas y no expresiones, hemos optado por poner, al lado de cada término que pueda formar una composición gramatical, su terminología compuesta en una nota a pie de página, como por ejemplo el verbo *afirmar* que forma la expresión gramatical con el vocablo "afirmar el-nūn" ثبوت النون, entre otros muchos casos. Esta nota comprende, en su caso, el número de folio (en adelante f.) y el de capítulo (en adelante cap.) donde aparecen para facilitar su localización en el texto aljamiado.

El tratado de gramática de *al-Āğurrūmiyya* se compone de 26 párrafos –llamados capítulos en el manuscrito– que citamos a continuación en su traducción al romance aljamiado con su original árabe en nota a pie de página, contrastado tanto en el libro publicado en el año 2009 como en la traducción interlineada, como puede comprobarse en la edición y transcripción del manuscrito 59 del CSIC que se publica como anexo a este estudio:

1. [Introducción][81]
2. Cap. en-el-conponimiento de los vocables[82]

[81] *Naṣṣ al-muqaddima al-āğurrūmiyya*.
[82] *Bāb al-iʿrāb*.

3. Cap. en conoçer los señales ḏel ḏeclaramiento[83]
4. Faṣl en el] Espartimiento[84]
5. Cap. ḏe los fechos[85]
6. Cap. ḏe las causas ḏel-rrafʿu en los nonbres[86]
7. Cap. en el faziente[87]
8. Cap. en-el rreçibiento fecho aquel que no se nonbra su fazeḏor[88]
9. Cap. ḏel prençipiamiento i la rrazon[89]
10. Cap. ḏe las obras que ḏentran sobr-el prençipiamiento i las rrazones[90]
11. Cap. en-el senblançar[91]
12. Cap. ḏel rretornar[92]
13. Cap. en-el-afirmar[93]
14. Cap. en-el trocar[94]
15. Cap. en meter ḏ-el naṣbi de los nonbres[95]
16. Cap. el que rreçibe el fecho con-él[96]
17. Cap. ḏel proçeḏer[97]
18. Cap. en nonbrar el tienpo i nonbrar el luġar[98]
19. Cap. ḏel-estaḏo[99]
20. Cap. en-el conoçer[100]
21. Cap. ḏel rretornar[101]
22. Cap. ḏel "No"[102]
23. Cap. en-el llamar[103]
24. Cap. en el que rreçibe el fecho por causa suya[104]
25. Cap. ḏel reçibiente fecho con-el[105]

(83) *Bāb maʿrifat ʿalamāt al-iʿrāb*.
(84) *Faṣl al-muʿrabāt*.
(85) *Bāb al-afʿāl*.
(86) *Bāb marfūʿāt al-asmāʾ*.
(87) *Bāb al-fāʿil*.
(88) *Bāb al-mafʿūl allaḏī lam yusamma fāʿilu-hu*.
(89) *Bāb al-mubtadaʾ wa l-ḫabar*.
(90) *Bāb al-ʿawāmil al-dāḫila ʿalà l-mubtadaʾ wa-l-ḫabar*.
(91) *Bāb al-naʿt*.
(92) *Bāb al-ʿaṭf*.
(93) *Bāb al-tawkīd*.
(94) *Bāb al-badal*.
(95) *Bāb manṣūbāt al-asmāʾ*.
(96) *Bāb al-mafʿūl bi-hi*.
(97) *Bāb al-maṣdar*.
(98) *Bāb ḏarf al-zamān wa ḏarf al-makān*.
(99) *Bāb al-ḥāl*.
(100) *Bāb al-tamyīz*.
(101) *Bāb al-istiṯnāʾ*.
(102) *Bāb Lā*.
(103) *Bāb al-munādā*.
(104) *Bāb al-mafʿūl li-aǧli-hi.*
(105) *Bāb al-mafʿūl maʿa-hu.*

26. Cap. en meter ẖafḍi e[n] los nonbres(106)

Glosario de los términos gramaticales de *al-Ağurrumiyya*

palabra en romance	equivalente original	nº de folio	capítulo
acaecer	توقع	156	Cap. 10 ḏe las obras que ḏentran sobr-el prençipiamiento i las rrazones
afirmaḏo	مؤكَّد	160	Cap. 13 en-el-afirmar
afirmar	توكيد	150	Cap. 6 ḏe las causas ḏel-rrafʿu en los nonbres
afirmar(107)	ثبوت	143	Cap. 3 en conoçer los señales ḏel ḏeclaramiento
alḥarfe(108)	حرف	138	Introducción
allegaḏo	متصل	162	Cap. 16 el que rreçibe el fecho con-él
alleġar	إضافة	171	Cap. 26 en meter ẖafḍi e[n] los nonbres
amaneçe	أصبح	155	Cap. 10 ḏe las obras que ḏentran sobr-el prençipiamiento i las rrazones
anaṣbi	نصب	142	Cap. 3 en conoçer los señales ḏel ḏeclaramiento
anvatura	ليت	156	Cap. 10 ḏe las obras que ḏentran sobr-el prençipiamiento i las rrazones
aplicaḏo	مضاف	169	Cap. 23 en-el llamar
aššukla	حركة	145	Faṣl 4 en el Espartimiento
çaġuería(109)	آخر	139	Cap. 2 en-el-conponimiento ḏe los vocables
camiaḏo	منصرف	144	Cap. 3 en conoçer los señales ḏel ḏeclaramiento
capítulo(110)	باب	139	Cap. 2 en-el-conponimiento ḏe los vocables
çebto	خلا	167	Cap. 21 ḏel rretornar
cobḏiçiar	تمني	156	Cap. 10 ḏe las obras que ḏentran sobr-el prençipiamiento i las rrazones
conocer	تمييز	161	Cap. 15 en meter ḏ-el naṣbi de los nonbres
conoçer	تعريف	157	Cap. 11 en-el senblançar
conoçiḏo	معرفة	158	Cap. 11 en-el senblançar
conponimiento	إعراب	139	Cap. 2 en-el-conponimiento ḏe los vocables
conpuesto	مُركب	138	Introducción
contrarias(111)	اختلاف	139	Cap. 2 en-el-conponimiento ḏe los vocables

(106) *Bāb maẖfuḍāt al-asmāʾ*.

(107) Forma la composición gramatical "afirmar el-nūn" ثبوت النون, f. 143, cap. 3 en conoçer los señales ḏel ḏeclaramiento.

(108) Forma la composición gramatical "alharfes ḏel-jurar" حروف القسم, f. 172, cap. 26 en meter ẖafḍi e[n] los nonbres.

(109) Forma la composición gramatical "çaġerías ḏe las palabras" أواخر الكلم, f. 139, cap. 2 en-el-conponimiento ḏe los vocables.

(110) Forma la composición gramatical "Capítulo en-el-conponimiento ḏe los vocables" باب الإعراب, f. 139, cap. 2 en-el-conponimiento ḏe los vocables.

(111) Forma la composición gramatical "contrarias ḏe las obras" اختلاف العوامل, f. 139, cap. 2 en-el-conponimiento ḏe los vocables.

creçiḏo[112]	زائد	148	Cap. 5 ḏe los fechos
cunpliḏo[113]	تمام	165	Cap. 19 ḏel-estaḏo
declaración	معنى	138	Introducción
ḏesfalcar[114]	حذف	142	Cap. 3 en conoçer los señales ḏel ḏeclaramiento
ḏesnuḏo[115]	عاري	153	Cap. 9 ḏel prençipiamiento i la rrazon
ḏexar	إهمال	169	Cap. 22 ḏel "No"
ḏezir	قول	153	Cap. 8 en-el rreçibiento fecho aquel que no se nonbra su fazeḏor
día	يوم	164	Cap. 18 en nonbrar el tienpo i nonbrar el luġar
ḏosear	تثنية	141	Cap. 3 en conoçer los señales ḏel ḏeclaramiento
entinçión[116]	ضمير	141	Cap. 3 en conoçer los señales ḏel ḏeclaramiento
entrinsico	مضمر	151	Cap. 7 en el faziente
especialmente	خاصة	141	Cap. 3 en conoçer los señales ḏel ḏeclaramiento
esperança	ترجي	156	Cap. 10 ḏe las obras que ḏentran sobr-el prençipiamiento i las rrazones
estaḏo	حال	165	Cap. 19 ḏel-estaḏo
estamiento	هيئة	165	Cap. 19 ḏel-estaḏo
fecho[117]	فعل	138	Introducción
fenbrativa	مؤنث	145	Faṣl 4 en el Espartimiento
fenbrativo	تأنيث	139	Introducción
fiziente	فاعل	150	Cap. 6 ḏe las causas ḏel-rrafʿu en los nonbres
fueras (de)	غير	167	Cap. 21 ḏel rretornar
ğazmi	جزم	144	Cap. 3 en conoçer los señales ḏel ḏeclaramiento
ğeneral[118]	جمع	144	Cap. 3 en conoçer los señales ḏel ḏeclaramiento
ḫafḍu	خفض	139	Cap. 2 en-el-conponimiento ḏe los vocables
hasta	حتى	149	Cap. 5 ḏe los fechos
ilà	إلى	138	Introducción
jurar	قسم	138	Introducción
kāna	كان	155	Cap. 10 ḏe las obras que ḏentran sobr-el prençipiamiento i las rrazones
llamar	منادى	161	Cap. 15 en meter ḏ-el naṣbi de los nonbres

(112) Forma la composición gramatical "creçiḏos ḏe las cuatro" الزوائد الأربع, f. 148, cap. 5 ḏe los fechos.

(113) Forma la composición gramatical "cunpliḏa la palabras" تمام الكلام, f. 166, cap. 20 en-el conoçer.

(114) Forma la composición gramatical "ḏesfalcar el-nūn" حذف النون, f. 142, cap. 3 en conoçer los señales ḏel ḏeclaramiento.

(115) Forma la composición gramatical "ḏesnuḏo ḏe las obras i las rrazones" عاري عن العوامل اللفظية, f. 153, cap. 9 ḏel prençipiamiento i la rrazon.

(116) Forma la composición gramatical "entinçión en hablar" ضمير الجمع; "entinçión ḏel dosear" ضمير التثنية, f. 141 y "entinçión ḏel fenbrativo rraçonaḏo" ضمير المؤنثة المخاطبة, f. 142, cap. 3 en conoçer los señales ḏel ḏeclaramiento.

(117) Forma la composición gramatical "fecho muḍāriʿu" فعل مضارع, f. 144, cap. 3 en conoçer los señales ḏel ḏeclaramiento y "fechos cinco" الأفعال الخمسة, f. 145, faṣl 4 en el Espartimiento.

(118) Forma la composición gramatical "ğeneral con minibi" جمع التكسير, f. 145, faṣl 4 en el Espartimiento; "ğeneral masculino salvo" جمع المذكر السالم, f. 146, Faṣl 4 en el Espartimiento.

luġar	موضع	141	Cap. 3 en conoçer los señales ḏel ḏeclaramiento
maḏurġaḏa	غدوة	164	Cap. 18 en nonbrar el tienpo i nonbrar el luġar
mañanaḏa	بكره	164	Cap. 18 en nonbrar el tienpo i nonbrar el luġar
mandar	أمر	149	Cap. 5 ḏe los fechos
materia	ذات	166	Cap. 20 en-el conoçer
maʿna	معنوي	163	Cap. 17 ḏel proçeḏer
mineb0	سكون	144	Cap. 3 en conoçer los señales ḏel ḏeclaramiento
minebe	فتحة	142	Cap. 3 en conoçer los señales ḏel ḏeclaramiento
minibi	كسرة	142	Cap. 3 en conoçer los señales ḏel ḏeclaramiento
minubu	ضمة	140	Cap. 3 en conoçer los señales ḏel ḏeclaramiento
muḍāriʿ	مضارع	140	Cap. 3 en conoçer los señales ḏel ḏeclaramiento
naṣbun	نصب	139	Cap. 2 en-el-conponimiento ḏe los vocables
neġaḏo[119]	نكرة	169	Cap. 23 en-el llamar
noche	ليلة	164	Cap. 18 en nonbrar el tienpo i nonbrar el luġar
nocheçe	أمسى	155	Cap. 10 ḏe las obras que ḏentran sobr-el prençipiamiento i las rrazones
nonbraḏo	مذكور	151	Cap. 7 en el faziente
nonbre[120]	اسم	138	Introducción
obrar	إعمال	169	Cap. 22 ḏel "No"
oltra	عدا	167	Cap. 21 ḏel rretornar
palabra	كلام	138	Introducción
pareçiente	ظاهر	151	Cap. 7 en el faziente
parte	قسم	139	Cap. 2 en-el-conponimiento ḏe los vocables
partiḏa	بعض	160	Cap. 14 en-el trocar
partiḏo	منفصل	162	Cap. 16 el que rreçibe el fecho con-él
pasaḏo	ماض	148	Cap. 5 ḏe los fechos
persona	نفْس	160	Cap. 13 en-el-afirmar
por-ventura	لعل	156	Cap. 10 ḏe las obras que ḏentran sobr-el prençipiamiento i las rrazones
prençipiamiento	مبتدأ	154	Cap. 9 ḏel prençipiamiento i la rrazon
prençipio	أول	152	Cap. 8 en-el rreçibiento fecho aquel que no se nonbra su fazeḏor
proçeḏer	مصدر	161	Cap. 15 en meter ḏ-el naṣbi de los nonbres
pues	ثم	159	Cap. 21 ḏel rretornar

(119) Forma la composición gramatical "neġaḏo ubiḏo en voluntaḏ" نكرة مقصودة, f. 169, cap. 23 en-el llamar.

(120) Forma la composición gramatical "nonbreençerraḏo" اسم مبهم, "nonbre presumiḏo" اسم مضمر, f. 140, Cap. 3 en conoçer los señales ḏel ḏeclaramiento; "nonbres cinco" الأسماء الخمسة, f. 141, cap. 3 en conoçer los señales ḏel ḏeclaramiento; "nonbre uno estreviente o camiaḏo" اسم مفرد منصرف, f. 143, cap. 3 en conoçer los señales ḏel ḏeclaramiento; "nonbre de uno solo" اسم مفرد, f. 145, faṣl 4 en el Espartimiento; "el nonbre aquel que no se camió" الاسم الذي لا ينصرف, f. 146, faṣl 4 en el Espartimiento; "nonbre ḏel-rrafʿu" اسم مرفوع, f. 151, cap. 7 en el faziente; "nonbre supiḏo" اسم علم, f. 158, cap. 11 en-el senblançar; "nonbre ḏel lugar" ظرف مكان, "nonbre ḏel tiempo" ظرف زمان, f. 161, cap. 15 en meter ḏ-el naṣbi de los nonbres.

rrafʿu	رفع	139	Cap. 2 en-el-conponimiento ḏe los vocables
rrazon[121]	خبر	150	Cap. 6 ḏe las causas ḏel-rrafʿu en los nonbres
rretornar	مستثنى	161	Cap. 15 en meter ḏ-el naṣbi de los nonbres
rretornar	استثناء	167	Cap. 21 ḏel rretornar
rroġaria[122]	دعاء	149	Cap. 5 ḏe los fechos
salva[123]	سالم	144	Cap. 3 en conoçer los señales ḏel ḏeclaramiento
salvo	سِوى	167	Cap. 21 ḏel rretornar
sano[124]	صحيح	144	Cap. 3 en conoçer los señales ḏel ḏeclaramiento
seġuir	تابع	150	Cap. 6 ḏe las causas ḏel-rrafʿu en los nonbres
semellar	تشبيه	156	Cap. 10 ḏe las obras que ḏentran sobr-el prençipiamiento i las rrazones
señal	علامة	140	Cap. 3 en conoçer los señales ḏel ḏeclaramiento
senblançaḏo	منعوت	157	Cap. 11 en-el senblançar
senblançar	نعت	150	Cap. 6 ḏe las causas ḏel-rrafʿu en los nonbres
sino[125]	إلا	167	Cap. 21 ḏel rretornar
sobre	على	138	Introducción
sonbrea	ظل	155	Cap. 10 ḏe las obras que ḏentran sobr-el prençipiamiento i las rrazones
supiḏu[126]	معتل	146	Faṣl 4 en el Espartimiento
tanwīna	تنوين	138	Introducción
tienpo	زمان	154	Cap. 9 ḏel prençipiamiento i la rrazon
toḏo	كل	160	Cap. 13 en-el-afirmar
toḏora	مهما	149	Cap. 5 ḏe los fechos
trasnocha	بات	155	Cap. 10 ḏe las obras que ḏentran sobr-el prençipiamiento i las rrazones
trocar[127]	بدل	160	Cap. 14 en-el trocar
uno[128]	مفرد	169	Cap. 23 en-el llamar
vista	عين	160	Cap. 13 en-el-afirmar
vocabliyyu	لفظى	163	Cap. 17 ḏel proçeḏer
vocablo	لفظ	138	Introducción

(121) Forma la composición gramatical “rrazon ḏe inna i sus ermanas” خبر إن وأخواتها, f. 150, cap. 6 ḏe las causas ḏel-rrafʿu en los nonbres.

(122) Forma la composición gramatical “lām ḏe la rroġaria” لام الدعاء, f. 149, cap. 5 ḏe los fechos.

(123) Forma la composición gramatical “fenbrativa salva” مؤنث سالم, f. 144, cap. 3 en conoçer los señales ḏel ḏeclaramiento, f. 145, faṣl 4 en el Espartimiento; “ğeneral delafenbrativa salva” جمع مؤنث سالم, f. 144, cap. 3 en conoçer los señales ḏel ḏeclaramiento.

(124) Forma la composición gramatical “sano a la-çaġería” صحيح الآخر, f. 144, cap. 3 en conoçer los señales ḏel ḏeclaramiento.

(125) Forma la composición gramatical “sino que sea” سُوى, f. 167, cap. 21 ḏel rretornar.

(126) Forma la composición gramatical “supiḏu a la çaguería” معتل الآخر, f. 146, faṣl 4 en el Espartimiento.

(127) Forma la composición gramatical “trocar ḏe lo conplegaḏo” بدل الاشتمال; “trocar lo trascorḏaḏo” بدل الغلط, f. 160, cap. 14 en-el trocar.

(128) Forma la composición gramatical “uno supiḏo” المفرد العلم, f. 169, cap. 23 en-el llamar.

volviose	صار	155	Cap. 10 ḏe las obras que ḏentran sobr-el prençipiamiento i las rrazones

Referencias bibliográficas

ABBOUD HAGGAR, Soha (1999): *El tratado jurídico de* al-Tafrīʿ *de Ibn al-Ğallāb. Manuscrito aljamiado de Almonacid de la Sierra. Edición, estudio, glosario y confrontación con el original árabe*, Zaragoza: editorial Fernando el Católico.

ABBOUD HAGGAR, Soha (2003): «El tratado jurídico islámico de al-Tafrīʿ en el ms. Morisco T232 de la B.P. de Toledo, en caracteres latinos, fechado en 1607», Juan Pedro Monferrer Sala y Manuel Marcos Aldón (coord), *Grapheyon. Códices, manuscritos e imágenes. Estudios filológicos e históricos*, Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, pp. 241-257.

ABBOUD HAGGAR, Soha (2003): «Los arabismos de "Leyes de moros", revisados desde su manuscrito original recuperado», Zaghouan A. Temimi (Dir.), *Hommage a l'École d'Oviedo d'Études aljamiado. Dedié au fondateur Álvaro Galmés de Fuentes*, vol. 1, Túnez: Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information, pp. 33-46.

ABBOUD HAGGAR, Soha (2005): «*ʿUddatu l-ḥisni l-ḥasīn* de Ibn al-Ğazarī al-Dimašqī, Una muestra de la transmisión de los asuntos religiosos islámicos de Oriente al Occidente mudéjar en el XV», *Anaquel de Estudios Árabes*, nº 16, pp. 5-63.

ABBOUD HAGGAR, Soha (2006): «Entre manuscrito aljamiado y original árabe. *al-Tafrīʿ* de Ibn al-Ğallāb y *al-ʿUdda* de Ibn al-Ğazarī», María Jesús Viguera Molins y Concepción Castillo Castillo (eds.), *Los manuscritos árabes en España y Marruecos. Homenaje de Granada y Fez a Ibn Jaldún*, Granada: Fundación El Legado Andalusí, pp. 209-234.

ABBOUD HAGGAR, Soha (2004): «La Menorca islámica de Saîd b. Hakam. El último arráez», *La Aventura de la Historia,* nº 74, pp. 82-87.

ABBOUD HAGGAR, Soha (2010): «Libro de práctica religiosa», en A. Mateos Paramio y J.C. Villaverde Amieva (coords), *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*, Madrid: SECC, pp. 159-160.

ABBOUD HAGGAR, Soha (2010): «La Tafria», en A. Mateos Paramio y J.C. Villaverde Amieva (coords), *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*, Madrid: SECC, p.152.

AGUIAR AGUILAR, Maravillas (2019): «*Nam loquens lingua*: la tradición latina de la gramática de Ibn Āŷurrūm (m. 723/1323) de los siglos XVI y XVII», *Fortunatae. Revista canaria de Filología, Cultura y Humanidades Clásicas*, nº 29, pp. 7-26.

ĀL BARĞAL, Aḥmad Ḥāmid (2019): *Taysīr Šarḥ al-Āğurrūmiyya bi-l-ḥarāʾiṭ al-ḏihniyya al-ḥadīṯa*, El Cairo: Maktabat al-Mašāriq. [en línea], disponible en https://rb.gy/g1u9w, [consultado el 11/10/2023).

AL-AZHARĪ, Jālid b. ʿAbd Allāh (2005): *Šarḥ al-muqaddima al-Āğurrūmiyya fī uṣūl ʿilm at-tarbiyya li-l-ṭullāb wa-l-mubtadiʾīn*, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.

AL-DĀNĪ, Abū ʿAmr (1997): *Al-Muḥkam fi naqṭ al-maṣāḥif*, ʿAzza Ḥasan (ed.), Damasco: Ministerio de Cultura.

AL-DĀNĪ, Abū ʿAmr (2019): *Ǧāzu l-bayān ʿan uṣūl qirāʾat Nāfiʿ b. ʿAbdi l-Raḥmān*, Ġānim Qaddurī al-Ḥamd (Ed.), Jordania: Ǧamʿiyyat al-Muḥāfaẓa ʿalà l-Qurʾān al-Karīm.

AL-FĀKIHĪ, ʿAbd Allāh b. Aḥmad b. ʿAlī (2008): *al-Fawakih al-ǧaniyya ʿalà mutammimat al-Āǧurrūmiyya,* Riyāḍ: Dār al- Ṣumayʿī.

AL-RAǦḤI, Abdu (1989) *Al Tatbīq al-Sarfī*, Dār al-Maʿrifa al-Ǧamiʿiyya, Alejandría.

AL-RAǦḤI, Abdu (1988) *Al-Tatbīq al-Naḥawī*, Dār al-Nahḍa al-ʿArabiyya, Bayrūt.

AL-ŠIRBĪNĪ, Šams ad-Dīn Muḥammad b. Aḥmad al-Jatīb (2008): *Nūr as-sağiyya fī ḥāl alfāẓ al-Āǧurrūmiyya,* Jeddah: Dār al-Minhāǧ.

ARIAS TORRES, Juan Pablo (2015): «Un fragmento del *Kitāb al-Muktafà* de al-Dānī entre los libros árabes de Cútar (Málaga)», *Anaquel de Estudios Árabes*, vol.1 26, pp. 19-28.

CASASSAS CANALS, Xavier (2009): «La literatura islámica castellana: siglos XII-XVII. (Catálogo de textos de mudéjares y moriscos escritos en caracteres latinos)», *al-Andalus-Magreb*, nº 16, pp. 89-113.

CASASSAS CANALS, Xavier (2020): «La literatura aljamiado morisca en el marco de la literatura islámica española: siglos XIII-XVII. Una variedad del castellano vinculada al *hiero-Sprachbund* islámico», en Fatiha Benlabbah y Achouak Chalkha (eds.), *Los moriscos y su legado desde ésta y otras laderas*, Rabat: Instituto de Estudios Hispano-Lusos, pp.368-396.

CERVERA FRAS, María José (1987): *La plegaria musulmana en el «Compendio» de al-Ṭulayṭulī: (Transcripción del manuscrito de Sabiñán. Zaragoza)*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico.

CERVERA FRAS, María José (1989): «Un tratado jurídico musulmán copiado por mudéjares aragoneses. Descripción de los manuscritos del *Muḫtaṣar* de al-Ṭulayṭulī», *Aragón en la Edad Media*, nº 8, pp. 175-184.

CORRIENTE CÓRDOBA, Federico (1977): *Diccionario Árabe- Español*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid.

CORRIENTE CÓRDOBA, Federico (1980), *Gramática Árabe*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid.

COWEN, William (1982): «Arabic Grammatical Terminology in Pedro de Alcalá», K. Versteegh *et alii* (ed.), *History of Linguistics in the Near East,* (John Benjamin Publishing Company, 121-127). [en línea], disponible en https://ebookcentral.proquest.com/lib/universidadcomplutenseebooks/detail.action?docID=784302, [consultado el 01/09/2023).

ḌAYF, Šawqī (1967-2019): *al-Madāris al-naḥawiyya*, Dar al-Maʿarif, El Cairo.

DE SACY, Silvestre (1806): *Chrestomathie arabe, ou extraits de divers écrivains arabes : tant en prose qu'en vers, à l'usage des élèves de l'École spéciale des Langues Orientales vivantes*, 3 volumes, Paris: Impr. Impériale.

DE SACY, Silvestre (1810): *Grammaire arabe à l'usage des élèves de l'École Spéciale des Langues Orientales Vivantes : avec figures*, 2 volumes, Paris: Impr. Impériale.

EL-SANHADJI, Mohammed ben Dawud (1866): *Djaroumiya, grammaire arabe élémentaire, principes de syntaxe*, (texte arabe et traduction française, accompagnés de notes explicatives par L-J. Bresnier), Alger: Bastide Editorial.

GARCÍA ARENAL, M. (2010), «La inquisición y los libros de los moriscos», en A. Mateos Paramio y J.C. Villaverde Amieva (coords.), *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*, Madrid: SECC, pp. 57-71.

HERNÁNDEZ, Adday (2008): «The study of Arabic Grammar in Ethiopia», *Aethiopica*, nº 11, pp. 171-192.

IBN ĀĞURRŪM (2009): *Āğurrūmiyya,* Kuwait: Hayif al-Nabhan (ed.), pp. 11-15 (se puede consultar en https://derajurrumiyyahblog.wordpress.com/2018/08/03/pdf-der-ajurrumiyyah-text-intabellen-bzw-diagrammform/#respond y en: https://rb.gy/pjdke

IBRĀHĪM, ʿAbd al-ʿAlīm (1969), *al-Naḥw al-Waẓīfī*, Dār al-Maʿārif, El Cairo.

IVERSEN, Reem (2010): «Gramática árabe», en A. Mateos Paramio y J.C. Villaverde Amieva (coords.), *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*, Madrid: SECC, pp. 133-134.

KANNŪN, Abd Allāh (s.f.): *Mašāhīr riğāl al-Magrib*, Tetuán: Krimadis.

LÓPEZ-BARALT, Luce (2006): *A zaga de tu huella: La enseñanza de las lenguas semíticas en Salamanca en tiempos de san Juan de la Cruz*, Madrid: Editorial Trotta.

MARTÍ CALOCA, Yvette (2001): «Un manuscrito aljamiado sobre lectura coránica: los moriscos y el tema del *qirá'a*», en Abdeljelil Temimi (ed.), *Actes du IXe Symposium International d'études morisques sur: La moriscologie: orientation & méthodologie*, Zaghouan: FTERSI, 2001, pp. 29-38.

RIBERA, Julián y ASÍN PALACIOS, Miguel (1912): *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, Madrid: Centro de Estudios Históricos, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas.

RUIZ GIRELA, Francisco, 1992): Traducción de *A New Arabic gramar of the written Language* de Haywood-Nahmad, Editorial Coloquio, Madrid.

SUÁREZ GARCÍA, Raquel (2016): *El compendio islámico de Mohanmad de Vera. Un tratado morisco tardío*, Oviedo: Universidad de Oviedo.

TROUPEAU, Gérard (1986): «Ibn Āğurrūm», *The Encyclopaedia of Islam*, 2ª ed., Leiden/London.

WAGNER DE AL-GANABI, Wilhelmina (1988): *La escuela coránica de Denia: Abu ʿAmr ʿUṯman b. Saʿīd ad-Dānī, figura, obra formativa y obra escrita*, Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad.

ZANÓN, Jesús (1996): «Los estudios de lengua árabe entre los moriscos aragoneses a través de los manuscritos de la Junta», *Sharq Al-Andalus: Estudios mudéjares y moriscos*, nº 12, pp. 363-374.

EL VOCABULARIO DE LA INDUMENTARIA EN EL DIALECTO *ḤASSĀNIYYA*: ESTUDIO LEXICOGRÁFICO

THE VOCABULARY OF CLOTHING IN THE ḤASSĀNIYYA DIALECT: A LEXICOGRAPHICAL STUDY

مفردات الملابس في اللهجة الحسانية: دراسة معجمية

Ahmed Salem Ould Mohamed Baba*
Universidad Complutense de Madrid

lbās əl-ʿāqəl gədd ḥāl-u «la ropa del sagaz expresa su estado». Refrán ḥassāní

Recibido: 07/01/2024 **Aceptado:** 26/11/2024

BIBLID [1133-8571] 31 (2024) 185-204

Resumen: La vestimenta es una de las necesidades del ser humano porque le permite proteger su cuerpo contra los factores climatológicos adversos. Además de esta función, la vestimenta ha sido a lo largo de la historia un elemento indicativo de la evolución cultural y tecnológica de las diferentes sociedades y al mismo tiempo un factor esencial en las festividades y ritos de los diferentes grupos humanos. El objetivo principal de este artículo es estudiar el vocabulario de la vestimenta en el dialecto *ḥassāniyya* mediante el análisis de un corpus obtenido de varias fuentes de la tradición oral (poesía popular, refranes, dichos, etc.) y de algunos documentos de carácter histórico. La metodología ha consistido en listar los nombres de prendas y tejidos; en explicar el significado de estos nombres y en incluir una muestra de refranes, dichos, etc. en los que se citan nombres de prendas de vestir. Entre las conclusiones, podemos mencionar la necesidad de ampliar esta clase de investigación a otras zonas *ḥassanófonas* para recopilar la mayor cantidad posible de materiales de la tradición oral, en relación tanto con este tema como con otros, con el fin de contribuir a la conservación del patrimonio oral de esta área dialectal.
Palabras clave: Dialecto *ḥassāniyya*. Vocabulario de la indumentaria. Dialectología árabe. Lexicología árabe.

Abstract: Clothing is one of the needs of human beings because it allows them to protect their bodies against adverse climatic factors. In addition to this function, throughout history, clothing has been an indicator of the cultural and technological evolution of different societies and at the same time an essential factor in the festivities of different human groups. The aim of this work is to study the vocabulary of clothing in the Ḥassāniyya dialect by analysing a corpus obtained from various sources of oral tradition (popular poetry, proverbs, sayings, etc.) and some historical documents. The methodology consisted of listing the names of garments and fabrics; explaining the meaning of these names; and including a sample of proverbs, sayings, etc. in which the names of garments and fabrics are cited. Among the conclusions, we can mention the need to extend this kind of research to other hassanophone areas in order to collect as much material as possible from the oral tradition in relation to this and other topics with a view to contributing to the preservation of the oral heritage of this dialectal area.
Keywords: Ḥassāniyya dialect. Clothing vocabulary. Arabic dialectology. Arabic lexicology.

ملخص: تعتبر الملابس من احتياجات الانسان لأنها تتيح له حماية جسمه من تأثير عوامل الطقس المضرة، بالاضافة إلى هذه الوظيفة، كانت الملابس عبر التاريخ عنصرًا مهما لتحديد مستوى التطور الثقافي والتكنولوجي للمجتمعات المختلفة، وهي في نفس الوقت عامل أساسي في احتفالات وطقوس المجموعات البشرية المختلفة. الهدف من هذه المقالة هو دراسة مفردات الملابس في اللهجة الحسانية من خلال تحليل مجموعة مفردات جُمعت من عدد من مصادر التراث الشفهي (الشعر الشعبي، الأمثال، التعابير الخ) وبعض الوثائق التاريخية. تمثلت المنهجية المستعملة في وضع قائمة بأسماء الملابس والأقمشة التي تم العثور عليها؛ وشرح معنى

* Email: aouldmoh@ucm.es ORCID: https://orcid.org/0000-0003-2429-9054

هذه الأسماء مع إضافة عينة من الأمثال والأقوال والتعابير التي تذكر فيها أسماء الملابس والأقمشة. ومن بين الاستنتاجات يمكن أن نذكر ضرورة توسيع هذا النوع من الأبحاث ليشمل مناطق أخرى من المجال الجغرافي للمتحدثين بالحسانية لجمع أكبر قدر ممكن من مواد التراث الشفهي، فيما يتعلق بهذا الموضوع وغيره، بهدف المساهمة في الحفاظ على التراث الشفهي لهذه المنطقة اللهجية.
كلمات مفتاحية: اللهجة الحسانية. مفردات الملابس. علم اللهجات العربية. مُعجميّات عربية.

1. Introducción

La vestimenta de los *ḥassānófonos* no ha sido objeto hasta el momento de ningún estudio a pesar de su importancia como símbolo de identidad cultural presente en la vida cotidiana de la gente. Ante esta realidad, hemos procedido a llevar a cabo esta investigación centrada en las fuentes orales y en algunas escritas con el fin de identificar los nombres de las prendas de vestir antiguas y actuales y su rol como símbolo de identidad cultural para los ḥassānófonos.

Para comenzar, vemos útil incluir unas líneas sobre el marco espacial, cultural y lingüístico de este trabajo. La investigación se centra geográficamente en Mauritania que forma parte del territorio que los hablantes del dialecto *ḥassāniyya* llaman *Tṛāb əl-Biḍān*[(1)], es decir, el territorio de los *ḥassānófonos*[(2)].

El *ḥassāniyya* es un dialecto magrebí supranacional de tipo beduino cuyas características lingüísticas han sido tratadas en varios trabajos en las últimas décadas[(3)]. Además de hablar el dialecto, de tener una literatura oral común llamada *lə-ġna*, un folclore musical llamado *aẓawān*, los *ḥassānófonos* comparten, como signo de identidad, la vestimenta característica de los hombres y de las mujeres cuyo léxico es el objeto del presente trabajo.

(1) V. El-Chennafi (1970): «Sur les traces d'*Awdaġust* : les *Tagdāwəst* et leur ancienne cité», p. 100: "*Trāb əl-Biḍān* est le domaine où «le Ḥassāniyya est parlé».

(2) Según Waddādī (1985): *Min ʿarab mālī al-barābīš banū ḥassān taʾlīf Būl Marti*…, p. 82: "Los *ḥassānófonos*, o hablantes del árabe *ḥassāniyya*, viven en un territorio supranacional situado en varios países: además de Mauritania, se encuentran en el suroeste de Argelia, sur de Marruecos, el Sáhara Occidental y noroeste de Malí (región de *Azawād*)".

(3) Las principales características del *ḥassāniyya* son las siguientes. En el nivel fonético, (a) Conserva las fricativas interdentales que corresponden básicamente a las del árabe clásico (*ṯ*, *ḏ*, *ḏ̣*). (b) Cambia el fonema *q* por *g* como ocurre en todos los dialectos beduinos, *v.gr.*, *qāla* > *gāl* 'dijo'. En el nivel morfosintáctico, hay que señalar: (a) Uso del prefijo *n-* para la primera persona del singular y el prefijo *-n* y sufijo *-u* para la primera persona del plural del imperfectivo de los verbos, *v.gr.*, *nəktəb* 'yo escribo', *nakətbu* 'nosotros escribimos'. (b) Conservación del morfema del dual en un estado similar al del árabe clásico, *-ayn*, *v.gr.*, *ktābayn* 'dos libros', *maṛtayn* 'dos mujeres'. (c) Conservación de la *iḍāfa* de tipo sintético, es decir, similar a la del árabe clásico, *v. gr.*, *dāṛ əṛ-ṛāžəl* 'la casa del hombre'. En el nivel léxico, hay que destacar: (a) La existencia en *ḥassāniyya* de un alto porcentaje de voces de origen árabe. (b) La conservación de palabras del sustrato bereber *ẓanāga* (topónimos, fitónimos, etc.) (c) la adopción de algunos préstamos del francés y de las llamadas lenguas nacionales: Wolof, Pular, soninké. V. Cohen, David (1963): *Le dialecte arabe ḥassānīya de Mauritanie (parler de la Gebla)*. París, Librairie C. Klincksieck; Ould Mohamed Baba, Ahmed-Salem (2008b): "Árabe ḥassāniyya de Mauritania". En: *Manual de dialectología neoárabe*. Federico Corriente y Ángeles Vicente, (eds.). Estudios Árabes e Islámicos. Estudios de Dialectología Árabe 1. Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, pp. 311-351; Taine-Cheikh, Catherine. 2016-2017. *Études de linguistique ouest-saharienne. Sociolinguistique de l'aire hassanophone* (vol. I). *Études de linguistique ouest-saharienne. Onomastique, poésie et traditions orales* (vol. II). Rabat, Centre des Études Sahariennes.

2. Algunos datos cronológicos

Aunque la compilación del este corpus está centrada en la época actual, la dimensión histórica de este tema merece ser mencionada; por esta razón, hemos incluido este breve apartado que contiene testimonios de épocas anteriores que demuestran el interés que ha suscitado la vestimenta a lo largo de los siglos. Advertimos que los datos a los que aludiremos a continuación son escasos, pero, dada su importancia, parecen útiles desde el punto de vista etno-lingüístico.

El primer de ellos se refiere a las continuas menciones del turbante como prenda característica de los hombres del territorio llamado *Tṛāb əl-Biḍān* (tierra de los hablantes del *ḥassāniyya*, hoy mayoritariamente en territorio de Mauritania). Este hecho llevó a los geógrafos[4], que visitaron la zona en la Edad Media, a dar a estos territorios el nombre de *bilād al-mulaṯṯamīn* "tierra de los que llevan turbante"[5]. Para estos ilustres viajeros medievales, el turbante es la prenda más importante para los hombres y de ella no se separaban. Por poner un ejemplo, Abū Yaʿqūb b. Wāḍiḥ al-Yaʿqūbī[6] (m. 897), autor de *Kitāb al-Buldān* «Libro de los países»[7] nos ofrece el texto más antiguo que ha llegado a nosotros en el que se menciona el uso del turbante por los primeros habitantes del país, los bereberes *Ṣanhāğa*; escribió lo siguiente:

> «De Siğilmāsa en dirección del sur, para quien se dirige hacia la región de los negros, pasará a través de una ruta que atraviesa unos desiertos y unas llanuras yermas, con un recorrido de unas cincuenta etapas. Allí se encuentra una tribu nómada, los *Anbiya*, fracción de los *Ṣanhāğa*, que tienen la costumbre de taparse la cara con turbantes. No llevan túnicas ajustadas, sino que se encubren con telas».

Sabemos asimismo por este mismo texto que no llevaban túnicas ajustadas lo que indica que las prendas que vestían debían probablemente parecerse a la llamada *daṛṛāʿa*[8] (túnica amplia abierta por los lados que llevan los hombres actualmente en Mauritania).

Unos siglos más tarde, el portugués Valentim Fernandes[9], durante su viaje a la costa de Mauritania (1506-1507) menciona los productos que los portugueses exportaban al país y lo más destacado de su lista son las telas[10]: sábanas de colores corrientes, azules y rojas, telas de lino de todas clases, albornoces, etc.

Desde el siglo XVIII, se encuentran a cuentagotas, en los informes de los exploradores y de los misioneros de la potencia colonial (Francia), algunas referencias a las telas debido al

---

(4) Los geógrafos que visitaron este territorio en la Edad Media (al-Bakrī, Ibn Ḥawqal, al-ʿUmarī, al-Yaʿqūbī, etc.) mencionaron que todos los hombres tenían la costumbre de llevar turbantes permanentemente.

(5) V. Marty (1919): *L´Émirat des Trarzas*, p. 5: « "Le désert sablonneux" est peuplé à ce moment (VIII[e] siècle) par un ensemble de tribus çanhadja (*sic*) que les gens du Nord appellent du nom général de *Moleththemin* (*sic*) (voilés)…. ».

(6) Acerca de este autor medieval, v. el artículo de Sean W. (2016): «Was Ibn Wāḍiḥ al-Yaʿqūbī a shiʿite Historian?».

(7) V. *Kitāb al-Buldān taʾlīf Aḥmad b. Abī Yaʿqūb ibn Wāḍiḥ al-maʿrūf bi-l-Yaʿqūbī raḥima-hu Allāh ṭubiʿa fī madīnat Laydan al-maḥrūsa* bi-maṭbaʿ Brīl sanata 1860 al-masīḥiyya, p. 151: ... ومن سجلماسة لمن سلك متوجّهًا إلى القبلة يريد أرض السودان يسير في مفازة وصحراء مقدار خمسين رحلة ثم يلقاه قوم يقال له أَنْبِيَه من صنهاجة في صحراء ليس لهم قرار شأنهم كلهم أن يتلثّموا بعمائمهم سُنّة فيهم ولا يلبسون قمصًا أنما يتّشحون بثيابهم ...

(8) V. *infra*.

(9) Autor de la obra titulada *Descripçam de Cepta por sua costa de Mauritania e Ethiopia pellos nomes modernos proseguindo as veces alguas cousas do sartao de terra firme. Scripto no anno 1507*.

(10) V. de Cenival & Monod (1938): *Description de la Côte d´Afrique de Ceuta au Sénégal par Valentim Fernandes (1506-1507)*, p. 61.

hecho de que fueron utilizadas como moneda de cambio en un territorio donde todo el comercio se basaba en el trueque. De hecho, en varios acuerdos firmados entre los gobernadores franceses y los emires de Trārza, el pago se hacía, además de con armas, con telas de la variedad llamada *ən-nīla* "tela de color índigo (pièce de guinée)"[11].

Wuld Ḥāmidun[12] dedica un breve capítulo a la vestimenta mauritana en la época precolonial (s. XIX):

> […] El hombre usa como vestimenta habitual *ad-daṛṛāʿa* es decir, una camisa con mangas muy anchas que puede tener un bolsillo en la parte delantera, y un manto negro de las telas llamadas *əl-mayləs* o *āvərwāl žwālī* o *damās*. Rara vez usan dos vestidos superpuestos, excepto en caso de frío extremo [...] y la mujer usa una *maləḥva* negra que baja hasta los pies; se envuelve en ella como si fuera un vestido, y se cubre con una parte de ella la cabeza, luego pasa su vuelo por delante de su cuerpo y lo echa sobre su hombro izquierdo [...] y la niña se pone una *daṛṛāʿa*, o una prenda, o algo que la cubra. El niño se pone una *ġəššāba* (*daṛṛāʿa* pequeña), cuando llega a la adolescencia, usa un manto, y cuando llega a la pubertad, usa pantalones[13].

En los primeros años de la independencia de Mauritania (años 60 del siglo pasado), el nuevo Estado reconoció como parte íntegra de la cultura mauritana las tres prendas que usaban los hombres en el país al convertirlos en traje nacional oficial. En este sentido, se elaboró y publicó un decreto presidencial que fijaba el traje oficial que los embajadores del nuevo Estado debían llevar en el momento de presentar sus cartas credenciales ante los jefes de estados de los países en los que iban a estar acreditados. Este decreto sigue vigente hasta la actualidad. El traje oficial consta, según el decreto, de una *daṛṛāʿa* (túnica tradicional mauritana), un *sərwāl* (pantalón tradicional) y un *liṯam* (turbante) de color negro de la tela llamada *tūbīt*[14] que cubre la cabeza[15]. Los embajadores siguen cumpliendo la ordenanza de este decreto hasta nuestros días".

Además de estas fuentes, contamos, para conocer algunos nombres de prendas, con los datos que nos aporta la tradición oral atesorada por la memoria colectiva, especialmente en los refranes y en la poesía popular *ḥassāní* (*lə-ġna*).

---

(11) En el tratado firmado entre el Gobernador francés de Senegal, en nombre del Rey de Francia y Navarra, y el Emir de Trārza ʿLi al-Kawri (Aly Koury, en el texto) el 26 de mayo 1785 , se menciona este tipo de tela como (pièce de guinée) : « Toutes les fois que la Compagnie fera la traite de la gomme dans le pays d'Aly Koury (*sic*), le Sieur Durand, s'oblige pour elle de lui payer annuellement, à l'époque de la traite, la coutume suivantes : Au roi Aly Koury 200 pièces de guinée, 2 fusils à deux coups, etc. ». V. Marty, P. (1919): *L´Émirat des Trarzas*, p. 376.

(12) Wuld Ḥāmidun (1990): *Ḥayāt mūrītānyā, al-ğuzʾ aṯ-ṯānī, al-ḥayāt aṯ-ṯaqāfiyya*, p. 179: …فالرجل لباسه المعروف: دراعة إي قميص واسع الكمين مفرط في العرض، وقد يكون له جيب من أمام، ورداء أسود من الميلس أو من آفراويل جوالي أو دماس وقلما يظاهرون ثوبين، إلا في شدة البرد […] وتلبس المرأة ملحفة سوداء تنسحب إلى قدميها تلتحف في بعضها بمثابة القميص، وتجعل بعضها فوق رأسها، ثم تجعل طرفه أمامها، وترمي جانبه الأعلى فوق منكبها الأيسر […] وتلبس الصغيرة دراعة، أو أزار، أو ما يستر لها ويلبس الصبي غشابة (دراعة صغيرة) فإذا راهق لبس رداء فإذا بلغ لبس السروال.

(13) Wuld Ḥāmidun aclara en nota en la misma página que el color negro dominaba en la ropa del país antes de la época colonial probablemente por emulación de los Abasíes, pero hoy en día el uso del color negro en la vestimenta es raro: هذا فيما قبل عهد الاحتلال ولعله من الاقتداء بالعباسيين في شعارهم الأسود. وأما اليوم فلبس السواد قليل

(14) V. *infra*.

(15) يُحَدِّدُ مرسوم صادر في موريتانيا . بداية تأسيس الدولة، ولا يزال حيا . الزِّيَّ الرسمي الذي يجب على سفراء الجمهورية الإسلامية الموريتانية ارتداءه عند تسليم أوراق اعتمادهم لرؤساء وملوك وأمراء الدول الأجنبية، وطبقا لهذا المرسوم يلبس السفراء وجوبا دراعة وسروالا، ولثاما أسودا من قماش "تُوبِيتْ" يُدَوَّرُ على الرأس، ويلتزم السفراء بمقتضيات هذا المرسوم إلى اليوم.", v. artículo escrito por el juez Wuld ʿAbd Allāh, A. titulado "*ḥawla az-zayy ar-rasmī*", publicado en el periódico *Mūrītānyā al-yawn* de fecha 03 de noviembre de 2015.

3. Corpus de los nombres de las prendas de vestir y las telas en *ḥassāniyya*

Vamos a listar a continuación el vocabulario que hemos recopilado que incluye tanto el vocabulario activo como el pasivo, representado éste por los arcaísmos, debido a que hay varios nombres de prendas que han dejado de usarse y se consideran hoy en día palabras en desuso[16]. Asimismo, se han incluido los préstamos, procedentes especialmente del francés. Hemos explicado el significado de cada término, dando su localización en algunas fuentes escritas y hemos citado algunos ejemplos de su empleo en la poesía popular, en los refranes o en otras fuentes orales.

El léxico ordenado según el sistema empleado en los diccionarios dialectales, en especial los del *ḥassāniyya*[17], es el siguiente:

1- ***ātmāg***[18] (de origen *ẓanāga*) (n. m.): "especie de calcetines de cuero que usaban antiguamente los jinetes de camellos para protegerse contra el roce del lomo del camello; es un palabra de origen bereber".

2- ***āzəffāl***[19] (n. m. pl. *āzvāvīl*) "calzoncillos de cuero que llevan los *Īmrāgən* a la hora de entrar en el mar para pescar".

3- ***āsrīv***[20] (n. m. pl. *āsrāva*) "cinturón de cuero trenzado que llevaban antiguamente los hombres".

4- ***āvərwāl***[21] (de origen *ẓanāga*) (n. m. pl. *āvrāwīl*) "clase de tela; paño cuadrado; variedad de turbante corto; trapo". *āvərwāl ndaṛ*[22] "variedad de *āvərwāl* que se importaba de San Luis (Senegal)". *āvrāwīl žwāli*[23] "variedad de *āvərwāl*".

---

(16) Siguiendo los planteamientos de Schöne (1951): *Vie et mort des mots*, p. 132: cuando la moda desaparece, con ella desaparece la palabra también. Sin embargo, nos parece que, aunque hayan dejado de usarse estas palabras, desde el punto de vista de la historia del dialecto, se deben seguir incluyendo en los estudios de lexicografía del *ḥassāniyya*.

(17) V. Taine-Cheikh, C. (1988-1998): *Dictionaire ḥassāniyya Français*, Paris: Geuthner Dictionnaires ; Ould Mohamed Baba, A.-S. (2019a): *Diccionario ḥassāniyya-español*. Cádiz : Editorial Universidad de Cádiz - Editorial Universidad de Córdoba.

(18) V. Wuld Muḥammad Yaḥḍīh (2010): *Al-mumtiˁ al-muḥīṭ fī kalām ahl šinqīṭ*, t. 1, p. 247: جوارب جلدية كان القدماء يضعونها على سيقانهم أثناء ركوب الإبل تقيها الإحتكاك بالخوارك. بربرية.

(19) Ould Mohamed Baba (2014a): «Lexique maritime en Ḥassāniyya: l'apport des Īmrāgən», p. 329.

(20) Wuld Muḥammad Yaḥḍīh (2010): *Al-mumtiˁ al-muḥīṭ fī kalām ahl šinqīṭ*, t. 1, p. 80:(نسعة) حبل جلدي مضفور كان الرجل يشده على وسطه

(21) V. Wuld al-Amir, S. A., en su artículo titulado "Tārīḫ al-liṯām wa-ġayri-hi mina al-azyāʾ ʿinda al-mūrītāniyyīn", publicado en el periódico *rīmafrik* del día 1 de mayo de 2018, describe esta prenda como sigue:
آفروال وجمعه آفراويل وهو قطعة قماش مربعة طولها ستة أذرع في عرض ثلاثة تقريبا تتخذه النساء مآزر كما يستعمله الرجال لباسا لتغطية الرأس والمنكبين. وأصل اللفظ من كلام أزناگه وهو "أَفَرَأْچْ" وجمعه أفَراچِنْ ومع الاستعمال تحولت الجيم المعقودة لاما وهذا كثير في كلام أزناگه"
«*āvərwāl*, con plural *āvrāwīl*, es una pieza de tela rectangular de seis por tres codos aproximadamente que las mujeres usan como abrigo y los hombres, como prenda para cubrir la cabeza y los hombros. La voz es de origen *ẓanāga avaraʾğ*, pero *al-ğim almaˁqūda* se ha convertido en *lām* como ocurre a menudo en el habla *ẓanāga*».

(22) *Ndaṛ* es el nombre *ḥassāní* de la ciudad senegalesa de San Luis que fue la capital administrativa de Mauritania en la época colonial y donde residió durante mucho tiempo una importante población mauritana (comerciantes, hombres de negocios, estudiantes, etc.).

(23) V. Wuld Ḥāmidun (1990): *Ḥayāt mūrītānyā, alğuzʾ aṯ-ṯānī, al-ḥayāt aṯ-ṯaqāfiyya*, p. 179: أنواع من اللباس معروفة

En la actualidad, el nombre de esta clase de tela es considerado un arcaísmo, sin embargo, tenemos algunos ejemplos de su conservación en los textos de la tradición oral. Lo encontramos en el refrán: *ʿgūbət āvərwāl tənkāra* "el final del trapo es ser usado como rodete"[24]; en la adivinanza: *ždayr mn-ērwār mətḥazzam b-āvərwāl* "un tronquito de *ērwār* 'datilero del desierto' (*Balanites aegyptiaca*) que lleva un trapo como cinturón"[25].

5- ***agaṭāy***[26] (n. m.) "cargamento (de tejido)"[27].

6- ***agāẏa***[28] (de origen *ẓanāga*) (n. m. pl. *āgwāva*). "especie de peineta que se ponían las mujeres sujeta al pelo y sobre la que se colocaba una parte de la *maləḥva* como si fuera un velo"[29]. *agāẏa* tiene como sinónimo la palabra *šaṛwīṭa*. *ḥabb agāẏa* "cuentas de diferentes clases, colores y tamaños que van sujetas a la *agāẏa*". Hoy en día, la *agāva* solo se ve en fotografías muy antiguas.

7- ***akayāṭ***[30] (n. m.) "alargamiento de una prenda de vestir"[31].

8- ***ayd*** (n. f. pl. *aydīn*) "manga (de una prenda)".

9- ***bablīn*** ~ ***paplīn***[32] (del francés: *popeline*) (n. m.) "popelín o popelina (tipo de tela fina generalmente de algodón, aunque originariamente era de seda y lana)".

10- ***bərkāl*** ~ ***pərkāl***[33] (del francés: *percale*) (n. m.) "percal (tela de algodón)". Ejemplo: *sərwāl mən bərkāl* "un pantalón de percal"

.

11- ***bazanh*** (n. m.) (del francés: *basin*) "tejido de algodón de gran calidad y muy caro".

12- ***blūvēr*** (n. m. pl. *blūvērāt*) (del inglés: *pullover*) "jersey".

13- ***bənd***[34] (n. m. pl. *bnād*) "tela muy espesa[35] empleada generalmente para confeccionar las velas de las barcas de los pescadores *Īmṛāgən* de la costa atlántica de Mauritania", de ahí que las velas se llaman *bənd ət-tāmunānət*[36].

14- ***panṭalōh*** (del francés: *pantalon*) (n. m. pl. *panṭalōhāt*) "pantalón".

---

(24) V. *infra*.

(25) La respuesta a esta adivinanza muy antigua es: "una ración de gachas en su cuenco".

(26) V. Ould Mohamed Baba (2023): "Contribution à l´étude du vocabulaire ancien du ḥassāniyya d´après quelques textes du *dīwān* de Saddūm Wuld Nǎḍṛtu (1122-1227 / 1710 -1812)", p. 7.

(27) La palabra *agaṭāy* se considera un arcaísmo.

(28) V. Wuld Muḥammad Yaḥḍīh (2010): *Al-mumtiʿ al-muḥīṭ fī kalām ahl šinqīṭ*, t. 3, p. 195: أكَافَ «وهو النوفلية في اللغة». La palabra نوفلية significa "velo de mujer árabe", v. Corriente & Ferrando (2005): *Diccionario avanzado árabe. Tomo I árabe-español*, p. 1216.

(29) La palabra *agāẏa* se considera un arcaísmo.

(30) V. Ould Mohamed Baba (2023): « Contribution à l´étude du vocabulaire ancien du ḥassāniyya d´après quelques textes du *dīwān* de Saddūm Wuld Nǎḍṛtu (1122-1227 / 1710 -1812) », p. 7.

(31) La palabra *akayāṭ* es considerada un arcaísmo.

(32) V. Ould Mohamed Baba (2019a): *Diccionario ḥassāniyya-español*, p. 53.

(33) V. Ould Mohamed Baba (2019a): *Diccionario ḥassāniyya-español*, p. 61.

(34) V. Ould Mohamed Baba (2019a): *Diccionario ḥassāniyya-español*, p. 68.

(35) Este tipo de tela era el usado para confeccionar las tiendas de los militares, *ḫyām əl-bənd* "tienda de campaña que usaban los militares".

(36) V. Ould Mohamed Baba (2014a): «Lexique maritime en Ḥassāniyya: l'apport des Īmrāgən», p. 332.

15- ***bayṣa***[37] (del francés: *pièce*) (n. f. pl. *bayṣāt*) "rollo de 30 metros de tela". Ejemplo: *bayṣa mən ən-nīla* "rollo de 30 metros de la tela llamada *ən-nīla*"[38].

16- ***bnīga***[39] (n. f. pl. *bnāyəg*) "tiras de tejidos de diferentes colores empleadas en la confección de las jaimas".

17- ***tubīt***[40] (n. f. col.) "satén negro"; *ḥawli mən tubīt* "un turbante de satén negro"[41].

18- ***tižəkrīt***[42] (de origen *ẓanāga*) (n. f. pl. *tižəkrātən*) "cordon (que se usaba antiguamente como cinturón del patanlón).

19- ***tāžəṃṃīṭ***[43] (n. f. pl. *tižəṃṃaṭən*) "botones (hechos con tejidos e hilos que eran usados antiguamente)".

20- ***tarrāza***[44] (n. f.) "sombrero cónico de ala ancha en paja trenzada usado por los hombres africanos".

21- ***tərgāl*** (n. m.) "tela de nailon".

22- ***tarki***[45] (n. m. pl. *trāka*) "camisa".

23- ***tani klēṛ*** (del francés: *tenue claire*) "uniforme de color claro usado por los militares para ceremonias oficiales o para salir de los cuarteles en Mauritania".

Esta expresión aparece en la *təbṛīʿa* (poema de dos hemistiquios exclusivo de las mujeres ḥassāníes): *w-āna masqūma ** mən tani kləṛ əl-ḥukūma* "Estoy completamente loca de amor por el uniforme claro del gobierno (de los militares)"[46].

24- ***tənkāra***[47] (n. f.) "tela convertida en rodete; yagual". Esta voz se conserva en el refrán *ʿgūbət āvərwāl tənkāra* "el final del trapo es ser usado como rodete".

---

(37) V. Ould Mohamed Baba (2019a): *Diccionario ḥassāniyya-español*, p. 70.

(38) V. *infra*.

(39) V. Ould Mohamed Baba (2019a): *Diccionario ḥassāniyya-español*, p. 68.

(40) V. Puigaudeau (2009), *Arts et coutumes des maures. Faire desirer le désert*, p. 152, el término aparece como *tubīh* y lo traduce como « sorte de satinette noire ».

(41) Existe una variedad llamada *tubīt aḥmada əl-ḥamdi* que sería probablemente el nombre del comerciante que la importaba.

(42) V. Pierret (1948): *Étude du dialecte maure des régions sahariennes et sahéliennes de l'Afrique Occidentale Française*, p, 168: ' cordon de fermeture de la culotte '. Esta palabra, que es un arcaísmo, solo se conoce hoy con el significado de «cuerda fina, cordón», v. Taine-Cheikh, C. *Dictionnaire Ḥassāniyya Français*, p. 186: `ficelle´.

(43) V. Ould Mohamed Baba (2019a) *Diccionario ḥassāniyya-español*, p. 72.

(44) V. Pierret (1948): *Étude du dialecte maure des régions sahariennes et sahéliennes de l'Afrique Occidentale Française*, p, 168: ' chapeau conique à larges bords, en paille tressée '.

(45) V. Pierret (1948): *Étude du dialecte maure des régions sahariennes et sahéliennes de l'Afrique Occidentale Française,* p.168): ' chemise courte avec manches '.

(46) V. Ould Mohamed Baba (2021): "A Collection of Poems of Biḍān Women's Ġazal Called *ət-Təbṛāʿ*", p. 234.

(47) V. Ould Mohamed Baba (2008): *Refranero y fraseología ḥassānī. Recopilación, explicación, estudio gramatical y glosario*, p. 145.

25- ***ťəhlīl***[48] (n. m.) (n. m. pl. *ťhālil*) "pequeño bolso de cuero repujado para llevar dinero y que los hombres llevaban colgado del cuello". Antiguamente, formaba parte del atuendo obligatorio de los hombres. Dejó de usarse en los años sesenta del siglo pasado convirtiendo esta palabra en un arcaísmo.

26- ***tāž***[49]**~ *ḫənṭ ət-tāž*** (n. m.) "variedad de tela llamada *nīla*[50] que lleva como símbolo comercial el dibujo de una corona".

27- ***tīžāniyya***[51] (n. f.) "gorra de algodón". Se trata de una gorra de algodón generalmente blanca que llevan algunos miembros de la cofradía *tīžānī* en Mauritania.

28- ***ṯawb***[52] (n. m. pl. *aṯwāb*) "prenda, ropa, cualquier pieza de ropa".

29- ***žəbb ~ žəpp*** (n. f. pl. *žəbbāt ~ žəppāt*). (del francés *jupe*) "falda".

30- ***žəllābiyya***[53] (n. f. pl. *žəllābiyyāt*) "chilaba; capa cerrada con mangas".

31- ***ḫrīr***[54] (n. m. col.) "seda"[55].

32- ***ḫzām*** [56] (n. m. pl. *ḫzāzīm*) "cinturón, correa, cincha". *maḥəzma*[57] (n. f. pl. *mḥāzəm*) "cinturón ancho utilizado por los hombres a modo de faja para sujetar la *daṛṛāʿa*; se usaba, a modo de faja, a la hora de realizar algunas actividades como sacar agua del pozo, o levantar algún peso, etc.

33- ***ḫawli*** (n. m. pl. *ḫwāla*) "turbante; paño; arrullo". Se ha mencionado más arriba la importancia del turbante desde los tiempos medievales para los antiguos habitantes del país y posteriormente para los *ḥassānófonos*[58] hasta el momento actual. Pero este término es polisémico y aparece en varios refranes con el significado de (1) vestido de niña: *ḫawli əṭ-ṭəvla l-awwal* "como el primer vestido de la adolescente"[59]. (2) con el significado de arrullo:

---

(48) V. Ould Mohamed Baba (2019a): *Diccionario ḥassāniyya-español*, p. 79.

(49) V. Ould Mohamed Baba (2019a): *Diccionario ḥassāniyya-español*, p. 80. La palabra *tāǧ* en árabe clásico significa 'corona'.

(50) V. *infra*.

(51) V. Pierret (1948): *Étude du dialecte maure des régions sahariennes et sahéliennes de l'Afrique Occidentale Française*, p. 168: ' Bonnet de coton '.

(52) V. Dozy (1843): *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes*, p. 21.

(53) V. Pierret (1948): *Étude du dialecte maure des régions sahariennes et sahéliennes de l'Afrique Occidentale Française*, p. 168: `pèlerine fermée à manche´.

(54) V. Wuld Muḥammad Yaḥḍīh (2010), t. 1, p 351.

(55) Existe la expresión refranística comparativa: *amlas mən lə-ḫrīr* «más suave que la seda».

(56) Dozy (1843): *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes*, p. 139: « En Égypte, le mot حِزَام désigne la ceinture que les hommes mettent sur le *caftân* (*sic*), et les femmes sur le *yelek* ou sur l'*antari* ».

(57) Pierret (1948): *Étude du dialecte maure des régions sahariennes et sahéliennes de l'Afrique Occidentale Française*, p. 168: ' ceinture '.

(58) Acerca de *əl-ḫawli* «turbante», la tradición oral nos ha transmitido algunos de sus usos, además de como prenda de vestir, es un objeto práctico que sirve en múltiples ocasiones para resolver situaciones cotidianas que podrían surgir. Entre estos usos, se puede emplear como una sábana para taparse en caso de necesidad. A veces, puede servir para secarse después de las abluciones. En ocasiones, se emplea para vendar heridas. Y sirve como sustituto de la cuerda para atar bultos, trabar animales o sacar agua del pozo (poco profundo), etc.

(59) Esta expresión refranística se emplea para hacer referencia a una situación nueva; a algo nuevo y valioso. Se aplica también a quien consigue una buena situación a la que no estaba acostumbrado.

mubaddal v-lə-ḥwāla (literalmente: "fue cambiado por otro estando en los arrullos", es decir, siendo un recién nacido)[60]. La expresión *lwa əl-ḥawli* (literalmente: enrollar el turbante) significa ponerse el turbante enrollándolo alrededor de la cabeza.

34- ***ḥāyək***[61] (n. m. pl. *ḥyāk*) "chal de lana grande"[62].

35- ***ḥəfg***[63] (n. m. pl. *aḫfāg*) "botas".

36- ***ḥəlḥāl*** (n. m. pl. *ḥlāḥəl*) "tobillera que llevaban antiguamente las mujeres; solía ser de plata".

37- ***ḥənṭ*** (n. m. pl. *aḥnāṭ*) "tela; cotonada". *bayṣa mn-əl-ḥənṭ* "rollo de treinta metros de tela". Hay varias clases de telas: *ḥənṭ ət-tāž*[64], *ḥənṭ* Aḥmada al-Aḥmadī, *ḥənṭ Bazanh*, etc.

38- ***ḥlāl***[65]- ***ʿūd ḥlāl*** (n. m. pl. *ḥəlla*, *ūdān ḥəlla*) "fíbula hecha de marfil, plata o concha para atar la *maləḥva* en dos puntos situados a la altura de las clavículas.

39- ***ḥyāṭa***[66] "oficio de sastre; hecho de coser". *ḥayyaṭ, iḥayyaṭ* "coser"; *ḥayyāṭ*[67] (n. m. pl. *ḥayyāṭa*) "sastre"; *ḥayṭ ~ ḥēṭ* (n. m. pl. *ḥyūṭ*) "hilo de lana; prenda de lana"; *əl-ḥayṭ l-aḥmaṛ* "las alfombras"[68].

40- ***dərbāla***[69] (n. f. pl. *drābīl*) "*daṛṛāʿa* vieja y desgastada; harapo, andrajo".

41- ***daṛṛāʿa***[70] (n. f. pl. *drārīʿ* "Especie de túnica amplia abierta por los lados que solo visten los hombres. En su forma, se asemeja a *al-ǧubba* de Túnez, o al poncho de

---

(60) Este refrán, que refleja una antigua creencia popular, significa "ser tonto de nacimiento".

(61) V. Pierret (1948): *Étude du dialecte maure des régions sahariennes et sahéliennes de l'Afrique Occidentale Française*, p. 168: Grand châle en laine".V. también de Prémare et Collaborateurs (1994): *Dictionnaire Arabe-Français. Langue et culture marocaine*, t. 3, p. 293: *ḥāik* / *ḥāyək* « longue pièce de tissu de laine blanche ou parfois de coton blanc, dans laquelle les hommes comme les femmes s´enveloppent pour sortir, en ville ou à la champagne ».

(62) Dozy (1843): *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes*, p. 147: « Ces mots manquent dans le Dictionnaire. Je crois cependant qu'ils sont d´origine arabe et qu'ils dérivent du verbe حاك *tisser* ». Pierret (1948): *Étude du dialecte maure des régions sahariennes et sahéliennes de l'Afrique Occidentale Française*, p. 168: « grand châle en laine ».

(63) Pierret (1948): *Étude du dialecte maure des régions sahariennes et sahéliennes de l'Afrique Occidentale Française*, p. 168: cita la palabra en femenino, *ḥufga*, sin embargo, la voz masculina es la que sigue oyéndose.

(64) V. *supra*: *tāž*.

(65) El refrán *ḥassāní* dice: *amtanʿayn mən ʿudān əl-ḥəlla* "más lascivo que las fíbulas (significado: se califican de lascivas porque están situadas junto a los senos de la mujer". V. Ould Mohamed Baba (2008): *Refranero y fraseología ḥassānī. Recopilación, explicación, estudio gramatical y glosario*, p. 181.

(66) V. Dozy (1843): *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes*, p. 42.

(67) Entre los instrumentos empleados por el sastre, se pueden citar los siguientes: *bra* «aguja», llamada también *məškāra*; *məḥyaṭ ~ muḥīṭ* (n. m. pl. *mḥāyaṭ*) «lezna»; *šva* «lezna», *səlk* (n. m. pl. *slūk*) «hilo»; *makīnət lə-ḥyāṭa* «máquina de coser».

(68) Existe la expresión refranística: *yənšṛū-lu ə-lḥayṭ l-aḥmaṛ* (literalmente: extender el hilo rojo para él, eso es, las alfombras rojas) que significa: "recibir a alguien con grandes honores".

(69) V. Ibrāhīm (2002): *Al-muʿğam al-ʿarabī li-asmāʾ al-malābis*, p. 170: الدِّربالة بالكسر ثوب خشن يلبسه الشحاذون ; Ould Mohamed Baba (2019a) *Diccionario ḥassāniyya-español*, p. 117.

(70) V. Dozy (1843) *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes*, pp. 177-181: دُرَّاعَة. Dozy le dedica un largo e interesante pasaje en el que menciona la دُرَّاعَة en la España musulmana citando al-Maqqarī. Pierret (1948): *Étude du dialecte maure des régions sahariennes et sahéliennes de l´Afrique Occidentale*

Hispanoamérica[71]". "Es un vestido holgado con dos amplias aberturas en los costados, cosidas en la parte inferior de sus extremos, y que lleva un bolsillo a la altura del pecho".

Ould Hamidoun (1952: 53) dedica menos de una página a este tema y cita la *daṛṛāʿa* `tunique ample sans manches, en trois pièces´; *tašmīṛ* `tunique en une pièce avec manche´; *gaḷambiyya* `tunique aux manches plus amples que la précédente´; *ġəššāba* `tunique en deux pièces et sans manches´; *gaṣba* `tunique simple´.

Según Du Puigadeau (2009: 151):

> Avec Jean-Léon l´Africain, vers le milieu du XVI[e] siècle, nous avons des détails sur l´évolution du costume des Numides du désert de Libye, entre autres ceux qui nous intéressent, les Zenata, Targa y Lemṭa: "La grande chemise à manches larges, en toile de coton bleu" que portent les principaux personnages, c´est déjà le *derrāʿa* (*sic*) de nos "hommes bleus".

Hoy en día, la *daṛṛāʿa* suele ser de uno de los dos colores preferidos: blanco o azul; la tela es de algodón del llamado *bazanh* o *əš-šəgga*[72] "cotonada blanca". La calidad del tejido empleado para confeccionar estas prendas fue y sigue siendo muy importante porque indica, en cierta medida, la capacidad económica de la persona, en este sentido encontramos expresiones como *daṛṛāʿa mən lə-mḍallaʿ*[73]que es una *daṛṛāʿa* del tejido *lə-mḍallaʿ* considerado muy lujoso; *daṛṛāʿa mən bazanh* "*daṛṛāʿa* del tejido llamado *bazanh*"; *daṛṛāʿa mn-əš-šəgga* "*daṛṛāʿa* del tejido *šəgga*", que es un tejido barato y popular; *daṛṛāʿa mən bablīn*[74] "*daṛṛāʿa* de poplín" siendo este tejido el más barato y popular. Las niñas pequeñas solían llevar una especie de *daṛṛāʿa* de color oscuro que lleva en el cuello unos triángulos blancos a modo de decoración. Esta prenda se llama *daṛṛāʿət əṭ-ṭəvla* "*daṛṛāʿa* de niña" e iba acompañada de *lə-mṛaṣ* "collar tradicional de las niñas"[75].

A pesar de los cambios que ha conocido la sociedad en varios campos, la *daṛṛāʿa* sigue siendo la vestimenta por excelencia del hombre en Mauritania, al igual que lo es la *maləḥva* para las mujeres. Ambas prendas se convirtieron en un elemento identitario, una marca de identidad para los mauritanos.

Desde los años 70, varios gobiernos intentaron prohibir la *daṛṛāʿa* en las oficinas y obligaron a algunos sectores de la administración a llevar ropa europea (pantalones y camisas) para acudir al trabajo, pero estas medidas nunca han podido ser aplicadas estrictamente debido al apego que tienen los mauritanos a este atuendo que puede llamarse «prenda símbolo de identidad nacional en Mauritania».

La *daṛṛāʿa* es mencionada en las expresiones fraseológicas, como, por ejemplo: *daṛṛāʿət žāməʿ l-aymān* (literalmente: la *daṛṛāʿa de* todos los juramentos) que designa una *daṛṛāʿa* muy

---

Française, p. 167): دَرَّاعَ `grande chemise sans manches´. Ibrāhīm (2002): *Al-muʿğam al-ʿarabī li-asmāʾ al-malābis*, p. 171:

الدُّرّاعة بضم وتشديد الدال وفتح وتشديد الراء كلمة آرامية معربة وأصلها في الآرامية Douro ومعناها جُبَّة مفتوحة المقدم …

(71) Tiene *ṛagbət əd-daṛṛāʿa* (v. *infra*) que es el agujero por el que se pasa la cabeza (llamado *ñancal* en el poncho argentino).

(72) V. *infra*.

(73) *lə-mḍallaʿ* es un tipo de tela muy valioso pues existe la expresión fraseológica: *ʿṭā-h daṛṛāʿa mən lə-mḍallaʿ* "le regaló una *daṛṛāʿa de lə-mḍallaʿ*", es decir, le regaló algo muy valioso.

(74) V. *supra*.

(75) V. *infra*.

corta; o en los refranes, como: *abyaḏ mən daṛṛāʿət wəll vənda* "más blanco que la *daṛṛāʿa* de Wəll Vənda (nombre de personaje) = inocente"[76].

42-***damās***[77]: Es una clase de tela citada por Wuld Ḥāmidun: أنواع من اللباس معروفة sin especificar nada más.

43- ***ḏrā***ʿ[78] (n. m. pl. *ḏərʿa*) "codo (medida)". Antiguamente, la tela se medía por codos; dos codos equivalen aproximadamente a un metro. Hoy en día, se mide por metros: *mayṭaṛ* (pl. *mwāṭəṛ*). *ḏraʿ əṯ-ṯawb* "medir una prenda en codos".

44- ***ržəl*** (n. f. pl. *rəžlayn*) *ržəl əs-sərwāl* "pernil".

45- ***ṛagba*** (n.f. pl. *rgābi*) "cuello de una prenda"; *ṛagbət əd-daṛṛāʿa* "cuello de la *daṛṛāʿa*"; *ṛagbət ət-tarki* "cuello de la camisa".

46- ***rəgʿa***[79] (n. f. pl. *ṛgāyəʿ*) "remiendo". *ṛgaʿ əṯ-ṯawb* "remendar una prenda".

47- ***ṛumbāya***[80] (< del francés: *robe*) (n. f. pl. *ṛumbāyāt*). "vestido largo que llevan las mujeres debajo de la *malefa*; también los llevan las niñas sin *malefa*". La palabra *ṛumbāya* aparece citada en la *təbṛīʿa* (poema de dos hemistiquios exclusivo de las mujeres *ḥassāníes*): *šūvi lə-mrāya* ** *nəlbəs-lu ḏi ṛumbāya* "¡mira espejo, me pongo este vestido para él!"[81].

48- ***zīv*** (n. m. pl. *azyāv*) "toalla; tela para confeccionar toallas".

49- ***sbāġa*** (pl. *sbāyəġ*) "tinte". *sbaġ əl-lbās* "teñir la tela"; *sabbāġa* "mujer que se dedica a teñir las telas, o la ropa en general".

50- ***səbniyya***[82] (n. f. pl. *sbāna*) "pañuelo para cubrir el pelo".

51- ***sərwāl***[83] (n. m. pl. *srāwīl*) "pantalón". El pantalón tradicional se llama *sərwāl əd-daṛṛāʿa* "*sərwāl* que se lleva con la *daṛṛāʿa*"; se llama también *sərwāl lə-gšāṭ*[84] (pl. *srāwīl əl-gəšṭa*)[85].

---

(76) El adjetivo *abyaḏ* "blanco" se usa en sentido figurado para indicar "la inocencia, la ingenuidad". El refrán quiere decir "más ingenuo que ….".

(77) V. Wuld Ḥāmidun (1990): *Ḥayāt mūrītānyā, alǧuzʾ aṯ-ṯānī, al-ḥayāt aṯ-ṯaqāfiyya*, p. 179: دماس أنواع من اللباس معروفة . Podría tratarse de la misma palabra que Puigaudeau (2009), *Arts et coutumes des maures. Faire desirer le désert*, p. 152, transcribe como *dūmas* "basin damassé blanc et noir".

(78) V. Wuld Muḥammad Yaḥḍīh (2010): *Al-mumtiʿ al-muḥīṭ fī kalām ahl šinqīṭ*, t. 2, p. 159

(79) V. Ibrāhīm (2002): *Étude du dialecte maure des régions sahariennes et sahéliennes de l´Afrique Occidentale Française*, p. 198: الرُّقْعَة.

(80) V. Ould Mohamed Baba (2019a): *Diccionario ḥassāniyya-español*, p. 134.

(81) V. Ould Mohamed Baba (2021): «A Collection of Poems of Biḍận Women's Ġazal Called ət-Təbṛāʿ», p. 239.

(82) V. Dozy (1843) *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes*, p. 200: سبنية; Ibrāhīm (2002): *Al-muʿǧam al-ʿarabī li-asmāʾ al-malābis*, p. 226: السَّبْنِية.

(83) V. Dozy (1843): *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes*, pp. 202-209: سِرْبَال. Del árabe clásico *sirwāl* (pl. *sirwīl*, *sarāwīl*) "zaragüelles, calzón; calzoncillos", v. Corriente & Ferrando (2005): *Diccionario avanzado árabe. Tomo I árabe-español*, p. 530. Ibrāhīm (2002: 234): السِّروال كلمة فارسية معربة.

(84) V. Ould Mohamed Baba (2015): «Un rap acerca de las tradiciones ḥassāníes antiguas», p. 242.V, también *supra gšāṭ*.

(85) En algunas zonas del país, recibe el nombre de *sərwāl sambatti*.

Es un pantalón amplio que llega a la rodilla y lleva un cinturón largo *gšāṭ*[86] (pl. *gəšṭa*). *ṛbaṭ əs-sərwāl* "ponerse el pantalón".

El pantalón blanco fue considerado, en el Emirato de Trārza[87], uno de los símbolos del poder emiral. En este Emirato, la expresión *ṛbaṭ əs-sərwāl l-abyaḍ* (lit.: "ha vestido el pantalón blanco)" significaba ser proclamado Emir[88] dado que el pantalón blanco sólo lo podía llevar el Emir. Otro refrán muy usado es: *əlli sərwāl-u zəbda mā isaḥḥan ʿla ən-nāṛ* "aquel cuyo pantalón es de mantequilla, no se calienta con el fuego".

52- ***sərwāl lə-mṛa*** "falda larga que se lleva debajo de la *maləḥva*".

53- ***sīḥa*** (n. f. pl. *sīḥāt*)[89] "una capa de tela; cada una de las capas de la tela de las que están hechas las jaimas de tela".

54- ***šadd mn-ə-ḥənṭ*** (pl. *šdāyəd mn-ə-ḥənṭ*) "varios rollos de tela atados juntos".

55- ***šaṛwīṭa***[90] (n. f. pl. *šṛāwīṭ*) "trapo; jirón; trozo de tela desgarrado".

El sustantivo *šaṛwīṭa* designa asimismo una especie de peineta que llevaban las mujeres antiguamente y cubrían con el vuelo de la *maləḥva*. Tiene como sinónimo la voz *ẓanāga agāva*[91] (pl. *āgwāva*).

56- ***šəgga***, ***ḥənṭ əš-šəgga*** "cotonada blanca".

57- ***šləbbāṭ***[92] (n. m. pl. *šləbṭən*) "prenda de ropa roída y muy desgastada; trapo".

58- ***šmāṭīṭ***[93] (n. m. pl.) (Solo se usa en plural y es sinónimo de *šləbbāṭ*) "prenda de ropa roída y muy desgastada"[94].

59- ***šallīga***[95] (n. f. pl. *šallīgāt*) "harapo; andrajo".

60- ***ṣūv*** (n. m.) "lana".

61- ***mṭaḅəg*** (adjetivo) "que lleva prendas superpuestas, dos *daṛṛāʿas*, por ejemplo".

---

(86) V. *infra*.

(87) Acerca de este Emirato, v. Ould Mohamed Baba (2014b): «Un manuscrito inédito acerca de los emires de Trarza. Edición, traducción y notas», pp. 171 - 184.

(88) El emir de Trarza ʕli Šanḍūṛa (m. en 1727) instauró esta costumbre tras un viaje a Marruecos para solicitar el apoyo del rey de Marruecos Mulāy Smāʕīl. V. Ould Mohamed Baba (2014b): «Un manuscrito inédito acerca de los emires de Trarza. Edición, traducción y notas», p. 179.

(89) V.Ould Mohamed Baba (2019a): *Diccionario ḥassāniyya-español*, p. 154.

(90) V.Ould Mohamed Baba (2019a): *Diccionario ḥassāniyya-español*, p. 159.

(91) V. *supra*.

(92) Wuld Muḥammad Yaḥḍīh. (2010): *Al-mumtiʿ al-muḥīṭ fī kalām ahl šinqīṭ*, t. 3, p. 105: اشْلُبَّاط: يقال للثوب إذا تشقق وتساقط كسفا "*šləbbāṭ* designa una prenda roída y convertida en pedazos".

(93) Del árabe clásico *šimṭīṭ* (pl. *šamāṭīṭ*) "desgarrado", v. Corriente & Ferrando (2005): *Diccionario avanzado árabe. Tomo I árabe-español*, p. 621.

(94) Wuld Muḥammad Yaḥḍīh (2010): *Al-mumtiʿ al-muḥīṭ fī kalām ahl šinqīṭ*, t. 3, p. 105.

(95) V.Ould Mohamed Baba (2019a): *Diccionario ḥassāniyya-español*, p. 161.

62- ***ṭaṛv*** (n. m. pl. *aṭṛāv*)[96] "vuelo del vestido; parte de la *maləḥva* que cubre la cabeza". Esta palabra aparece en varias expresiones: *nāšər ṭav-u l-kəll ḥadd* "extiende el vuelo de su ropa para todos" en el sentido de "ser acogedor y generoso con todo el mundo"; *əlli nšaṛ lak ṭaṛv-u lā təgʿəd ʿlī-h* "si alguien te extiende (el vuelo de) su vestido para que te sientes, no lo hagas"[97], en el sentido "no abuses de la bondad de una persona generosa".

63- ***lə-mḍalla***ʿ[98] (n. m. col.) "un tipo de tela muy valioso empleado generalmente para confeccionar la *daṛṛāʿa*"[99].

64- ***ʿəṣṣāba***[100] (n. f. pl. *ʿṣāṣīb*) "venda; cinta".

65- ***ʿmāma***[101] (n. f. pl. *ʿmāyəm*) "turbante". Esta prenda aparece citada en varios refranes y expresiones fraseológicas: *dār lə-ʿmāma* significa ser nombrado jefe de una cofradía sufí, o jefe de tribu. *lə-ʿmāma ʿāṛ kbīr*: "Ser jefe (de tribu o de cofradía sufí) es mucha responsabilidad". Si un jefe de tribu o de cofradía tiene un alto sentido de la responsabilidad, se dice de él: *mā-hu kīv ḥadd təʿmīma* "su forma de llevar el turbante (sentido de la responsabilidad) no tiene parangón". *lə-ʿlayāt ʿmāyəm l-ažwād u-nʿāyəl l-aklāb* "las mujeres son los turbantes de los nobles y los zapatos de los perros", que significa que los nobles tratan bien a las mujeres y los perros (los malos) las tratan mal".

66- ***ġarba***, ***iġarbi*** (verbo) "llevar dos *daṛṛāʿa*s puestas una encima de la otra, generalmente una blanca y otra azul"; *mġarbi*[102] (adj.) (pl. *mġarbīn*) "que lleva dos *daṛṛāʿa*s, una azul y otra blanca, puestas una encima de la otra".

67- ***ġəššāba***[103] (n. f. pl. *ġšāšīb*) "*daṛṛāʿa* vieja; túnica vieja; *daṛṛāʿa* pequeña[104]".

---

(96) La palabra *ṭaṛv* forma parte del título y estribillo del *šawṛ* "canción tradicional" *ṭaṛvək ḍä š-vīh*? *əllā əl-välāḥ*, *əllā əl-välāḥ* «¿qué hay en el vuelo de tu vestido? ¡No hay más que hermosura, no hay más hermosura!». Se trata de un conocido *šawṛ* de *aẓawān* (música tradicional mauritana) que cantan las jóvenes en las veladas acompañado de un baile. La danza consiste en unos movimientos insinuantes en los que mueven el vuelo de la *maləḥva* simulando que enseñan parte de su cuerpo. V. Ould Mohamed Baba (2019a): *Diccionario ḥassāniyya-español*, p. 176.

(97) V. Ould Mohamed Baba (2008) *Refranero y fraseología ḥassānī. Recopilación, explicación, estudio gramatical y glosario*, p. 171.

(98) V. Ibrāhīm (2002): *Al-muʿğam al-ʿarabī li-asmāʾ al-malābis*, p. 294: المِضَلَّع بضم الميم وتشديد اللام: الثوب المخطط على شكل الضُّلع، وقيل المُضَلَّع من الثياب هوالمُوشَّى

(99) V. *Supra*.

(100) V. Dozy (1843): *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes*, p. 301: عصابة.

(101) V. Dozy (1843): *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes*, pp. 305-311: عِمَامَة; Ibrāhīm (2002): *Al-muʿğam al-ʿarabī li-asmāʾ al-malābis*, p. 334.

(102) Este atuendo es el uniforme oficial de uno de los cuerpos de la Guardia Nacional mauritana llamado فرقة الجمّالة «Grupo de camelleros» que sigue existiendo y que, en la actualidad, lleva tareas administrativas y de vigilancia en zonas donde vive población nómada.

(103) V. Pierret (1948): *Étude du dialecte maure des régions sahariennes et sahéliennes de l'Afrique Occidentale Française*, p. 167: غشَّابة coll. غْشَاشيب "moins ample que le derraà (*sic*)". V. Ould Hamidoun (1952): *Précis sur la Mauritanie*, p. 53: *ġəššāba* `tunique en deux pièces et sans manches´.

(104) V. *supra*.

68- ***ġəffāṛa***[105] ~ ***qəffāṛa*** (n. f. pl. *ġvāvīr* ~ *qfāfīr*) "gorra; bonete". *qəffāṛa ḥamṛa*[106] (pl. *qfāfīr ḥəmṛ*) "fez, chéchia")[107].

69- ***vaṛu***[108] (n. m. pl. *vṛāw*) "pelliza".

70- ***vaṣall***, *ivaṣall* (verbo) "cortar una prenda; diseñar una vestimenta; llevar ropa nueva; estrenar ropa"[109].

71- ***vəqiyya***[110] (n. f. pl. *vəqiyyāt*) "caftán".

72- ***valūr*** (n. m.) (del francés *velours*) "pana".

73- ***qəfṭān***[111] (n. m. pl. *qfāṭən*) "levita (prenda masculina que cubre el cuerpo hasta casi la rodilla)".

74- ***qəṭən***[112] (n. m.) "algodón".

75- ***qamīṣ***[113] **(**n. m. pl. *qimṣān***)** "camisa".

76- ***gāṛa*** (n. f.) "índigo; añil; tela teñida de color añil"; *mlāḥəv əl-gāṛa* ~ *mlāḥəv ən-nīla* "*maləḥva*-s (prenda femenina típica de las mujeres ḥassānófonas) de tela teñida de color añil".

77- ***gərg***[114] (n. m. pl. *agṛāg*) "babucha".

78- ***gərməẓ***[115] (n. m. pl. *grāməz*) "capuchón". La palaba parece una variante de *gəlməẓ* (v. *infra*).

79- ***gšāṭ***[116](n. m. pl. ***gəšṭa***) "correa, cincha, cinturón tradicional para el pantalón. Esta cincha de cuero se coloca atravesando una jareta hecha en la parte superior del pantalón y se ata en la

---

(105) V. Dozy (1843): *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes*, p. 319-209: غُفَّارَة; Ibrāhīm (2002): *Al-muʿğam al-ʿarabī li-asmāʾ al-malābis*, p. 343: الغِفارة: بالكسر: كل ثوب يُغطَّى به شيء فهوغِفارة .

(106) V. Pierret (1948): *Étude du dialecte maure des régions sahariennes et sahéliennes de l'Afrique Occidentale Française*, p. 168.

(107) Existe la expresión: *klām mgallʿa ġvāvīr-u* "hablar sin pelos en la lengua (literalmente: palabras sin gorros)".

(108) Ould Mohamed Baba (2019a): *Diccionario ḥassāniyya-español*, p. 211.

(109) Cuando alguien estrenaba una nueva prenda, tenía que repetir varias veces la fórmula que corresponde a *duʿāʾ aṯ-ṯawb al-ğadīd*: *tablà wa-tuḥlafu in šāʾa allāh* "¡serás desgastada y sustituida, si Dios quiere!".

(110) Ould Mohamed Baba (2019a): *Diccionario ḥassāniyya-español*, p. 214.

(111) Pierret (1948) *Étude du dialecte maure des régions sahariennes et sahéliennes de l'Afrique Occidentale Française*, p. 168: `Lévite longue, en drap´. V. Dozy (1843): *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes*, pp. 162-168: خفتان ou قَفْطان (قُفْطان). Dozy explica que esta prenda no era conocida en tiempos del Profeta Muḥammad, pero fue descrita en los siglos siguientes por varios autores en Egipto y en el Magreb. V. también Ibrāhīm (2002): *Al-muʿğam al-ʿarabī li-asmāʾ al-malābis*, p. 399.

(112) V. *infra* sv *kəttān*.

(113) V. Dozy (1843): *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes*, pp. 371-375.

(114) V. Pierret (1948): *Étude du dialecte maure des régions sahariennes et sahéliennes de l'Afrique Occidentale Française*, p. 168; Dozy: (1843): *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes*, p. 52: قُرْقٌ.

(115) V. Pierret (1948): *Étude du dialecte maure des régions sahariennes et sahéliennes de l'Afrique Occidentale Française*, p. 169: `capuchon´.

(116) *gšāṭ* equivale a lo que Dozy (1843): *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes*, pp. 95-100, llama *tikka* o *dikka*: "les caleçons des Orientaux n´ont pas d´ouverture sur le devant comme les nôtres, et en conséquence ils ne sont pas garnis de boutons. Pour les attacher on se sert d´une تِكّة.

zona del bajo vientre, mediante una hebilla que suele ser de cobre[117]". Existen varios tipos de *gšāṭ* que se diferencian por la forma, el tamaño, el ancho y el largo, todos hechos de piel generalmente de vacuno. Existe un tipo de cinturones llamado *nəsʿa* (v. *infra* sv *nəsʿa*) hechos con tiras de piel trenzadas. Existe la expresión fraseológica: *mā ġāri vī-h māhu gšāṭ-u* "Solo depende de él su cinturón, es decir, nadie depende de él; no tiene ninguna responsabilidad".

80- ***məgvāḷa***[118] (n f. pl. *mgāvəḷ*) "botón".

81- ***gaṣba***[119] (n. f. pl. *gṣab*) "túnica corta".

82- ***gaḷambiyya***[120] (n. f. pl. *gaḷambiyyāt*) "tipo de *daṛṛāʿa* corta y estrecha que se usaba antiguamente cuando escaseaban las telas".

83- ***glāda*** (n. f. pl. *glāyəd*) "collar de mujer".

84- ***gəlməẓ***[121] (n. m. pl. *glāməz*) "gorra". Según Wuld al-Amīr es una palabra bereber: *agəlmūs* (pl. *igəlmās*).

85- ***gandūṛa***[122] (n f. pl. *gnādīr*) "especie de túnica amplia, de lana o algodón, con o sin mangas".

86- ***gnāʿ***[123] (n. m. pl. *gənʿa*) "cinta para el pelo; paño para recoger y cubrir el pelo que usaban antiguamente las ancianas; venda".

87- ***kābba*** (del español: capa) (n. f. pl. *kābbāt*) "capa".

88- ***tkabbaṭ*** (verbo) "ponerse un pantalón y una camisa a la occidental; llevar un traje".

89- ***mətkabbaṭ*** (pl. *mətkabṭīn*) "que va vestido a la occidental; que lleva un traje".

90- ***kəttān***[124] (n. m.) "algodón".

---

(117) V. *infra* sv *sərwāl*.

(118) V. Pierret (1948): *Étude du dialecte maure des régions sahariennes et sahéliennes de l'Afrique Occidentale Française*, p. 169.

(119) V. Ould Hamidoun (1952): *Précis sur la Mauritanie*, p. 53: ' tunique simple '.

(120) V. Ould Hamidoun (1952): *Précis sur la Mauritanie*, p. 53: ' tunique aux manches plus amples que la précédente [*tachmîr* : ' tunique en une pièce avec manche '] '.

(121) V. Wuld al-Amīr, S. A. "min tārīḫ al-albisa wa-l-azyāʾ fī mūrītānyā" menciona este tipo de gorra; afirma que la palabra es *ẓanāga agalmūs* (pl. *igəlmās*); explica que una cantante mauritana del siglo XIX era conocida por llevar este tipo de gorro como muestra de su elegancia y distinción social. Añade, como ejemplo de su uso en la poesía, el verso siguiente del poeta Mḥammad Wuld Aḥmad Yūra (1844-1923): وثَمّ نواويرُ الربيع كأنها جماجمُ أشياخٍ عليها "الگلامز" ❊«Ahí están las flores de la primavera como las cabezas de unos ancianos que llevan gorros».

(122) V. De Prémare, A.-L. et Collaborateurs (1994): *Dictionnaire Arabe-français. Langue et culture marocaine*, t. 10, p. 434: « *qənḍōṛa* / *gəndūra* n. blouse / sarreau de laine, ample sans manches » ; Ibrāhīm (2002): *Al-muʿğam al-ʿarabī li-asmāʾ al-malābis*, p. 406.

(123) V. Dozy (1843): *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes*, pp. 375-378; Ibrāhīm (2002): *Al-muʿğam al-ʿarabī li-asmāʾ al-malābis*, p. 408: مقنع بكسر الميم كمنبر والمقنعة: ما تغطي به المرأة رأسها [...] ولا فرق عند الثقات من أهل اللغة بين القناع والمقنعة.

(124) V. Ibrāhīm (2002): *Al-muʿğam al-ʿarabī li-asmāʾ al-malābis*, p. 415.

91- ***kustīm*** (del francés *costume*) (n. m. pl. *kustīmāt*) "traje"; *lābəs kustīm* es sinónimo de *mətkabbaṭ* "que lleva traje".

92- ***ksa***[125] (n. f.) "alquicel; manta de lana"; *kəswa*[126] (n. f. pl. *kəswāt*) "vestido". *ksa*, *yəksi* (verbo) "vestir".

93- ***kilōt*** (n. m. *kilōtāt*) (del francés *culotte*) "pantalón corto que llevan generalmente los niños".

94- ***kəṃṃ***[127] (n. m. pl. *akmām*) "manga de una prenda"; *kəṃṃ daṛṛāʿa* "parte lateral de la *daṛṛāʿa* que se parece a una manga". Encontramos esta palabra en la expresión: *ižəṛṛ akmām-u* "va errando; está ocioso".

95- ***lbās***[128] (n. m. col.) "ropa"; *labsa* (n. f. pl. *labsāt*) "traje; hecho de vestirse"; *labsa* (n. f.) "prenda; vetido". *lbəs*, *yəlbəs* "vestir; llevar (ropa)"[129]; *labbas*, *ilabbas* "dar ropa; arropar; abrigar; vestir"; *tlabbas*, *yətlabbas* "vestir bien".

96- ***lṯām***[130] (n. m. pl. *ləṯma*) "turbante". Esta prenda es la que dio origen al antiguo nombre de Mauritania, *bilād al-mulaṯṯamīn* "tierra de los que llevan turbante"[131].

97- ***ləbna***[132] (n. f. pl. *lbāna*) "bolsillo".

98 - ***maləḥva***[133] (n. f. pl. *mlāḥəf*) "*maleſa*; vestido de la mujer mauritana (parecido al *sifsārī* de la mujer tradicional tunecina, o al sari de las indias). Es una tela (generalmente multicolor) que cubre todo el cuerpo; se sujeta en dos puntos con fíbulas a la altura de los hombros; el extremo libre (*ṭaṛv əl-maləḥva*), o vuelo, pasa por encima del hombro izquierdo y se dobla para cubrir la cabeza". Antiguamente, la variedad más común era *mlāḥəf ən-nīla* "*malefas* de tela de color añil"[134], mientras que hoy en día, la *maləḥva* suele ser de unas telas multicolor y muy llamativas.

---

(125) V. Dozy (1843): *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes*, pp. 383-386: الكساء.

(126) V. Ibrāhīm (2002): *Al-muʿğam al-ʿarabī li-asmāʾ al-malābis*, p. 426: اللباس: الكِسوة بكسر الكاف.

(127) V. Ibrāhīm (2002): *Al-muʿğam al-ʿarabī li-asmāʾ al-malābis*, p. 439: الكُمُّ: بضم الكاف وتشديد الميم: مدخل اليد ومخرجها من الثوب

(128) V. Dozy (1843): *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes*, pp. 395-399; Pierret (1948): *Étude du dialecte maure des régions sahariennes et sahéliennes de l'Afrique Occidentale Française*, p. 167; Ibrāhīm (2002): *Al-muʿğam al-ʿarabī li-asmāʾ al-malābis*, p. 449.

(129) Existe el refrán: *lbās əl-ʿāqəl gədd ḥāl-u* "la ropa del sagaz expresa su estado".

(130) V. Dozy (1843): *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes*, pp. 399-400. V. también *First Encyclopaedia of Islam*, vol. V, pp. 29-30, *s.v. lithām*: "The custom of wearing a *lithām* was generally disseminated among Ṣanhādja tribes".

(131) V. *supra*.

(132) V. Ould Mohamed Baba (2019a): *Diccionario ḥassāniyya-español*, p. 244.

(133) V. Dozy (1843): *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes*, pp. 401-403: الملحفة « malefa » ; Ibrāhīm (2002): *Al-muʿğam al-ʿarabī li-asmāʾ al-malābis*, p. 452: اللباس الذي فوق سائر اللباس: المحف والملحفة. En árabe clásico *milḥafa*, pl. *malāḥif* «túnicas», v. Corriente & Ferrando (2005): *Diccionario avanzado árabe. Tomo I árabe-español*, p. 1046. Pierret (1948): *Étude du dialecte maure des régions sahariennes et sahéliennes de l'Afrique Occidentale Française*, p. 169: « Pièce d'étoffe se drapant sur le corps, rattachée sur l'épaule et dont l'extrémité libre se rabat sur la tête ». Barceló & Labarta (2011-2013): «Vestimenta morisca valenciana», p. 290: «Almalafa <malaḥfa>. Peça exterior, com un llençol, amb la qual s'embolicaven les dones morisques».

(134) V. Ould Mohamed Baba (2015): «Un rap acerca de las tradiciones ḥassāníes antiguas», p. 247.

99- ***mṛaṣ*** (n. m. pl. *məṛṣa*) “collar tradicional que llevaban las niñas en la edad en las que vestían *daṛṛāʿət əṭ-ṭəvla* “*daṛṛāʿa* de niñas”[135].

100- ***mārāt***[136] (n. f. pl.) “tipo de tela (empleada por los *Īmṛāgən* para las velas de tipo latino de sus embarcaciones)”.

101- ***malikān*** (n. m. col.) “cotonada blanca”[137].

102- ***mantoh*** (del francés *manteau*) “abrigo”.

103- ***əl-mayləs***[138] “tipo de tela; por el nombre, se comprende que es una tela lisa, (del árabe clásico *amlas*”.

104- ***mayṭar*** (n. m. pl. *ṃṃāṭəṛ*) (del francés *mètre*) “metro (medida)”.

105- ***nəsʿa***[139] (n. f. pl. *nsəʿ*) “variedad de cinturón de cuero trenzado que se utilizaba antiguamente”.

106- ***nʿāla***[140] (n. f. pl. *nʿāyəl*) “zapato; sandalia, calzado”[141]. Existen varios tipos de calzado: *nʿāyəl əṣ-ṣammāṛa*[142] “zapatos de cuero hechos por los artesanos tradicionales que tienen unos lazos”; *nʿāyəl āṛəgmīm* “zapatos hechos con la piel del ciervo del mismo nombre”; *nʿāyəl əṣ-ṣdaṛ*; *nʿāyəl ādrəs* “chanclos de madera del árbol llamado *ādrəs* (*rhus tripartita*) usados antiguamente únicamente por las mujeres”; *nʿāyəl ər-rəyya* “chanclas”.

Por otra parte, se conocen las diferentes partes del zapato: *žmal ən-nʿāla* “tira que va entre los dedos”; *asawdār ən-nʿāla* “cada una de las dos abrazaderas laterales de la sandalia”; *gdəm* (pl. *agdām*) *ən-nʿāla* “tira del talón”; *ma ən-nʿāla* “suela del zapato”; *ṛbaṭ nʿāylu* “se puso los zapatos”; *vsaḥ nʿāylu* “se descalzó”[143]. El calzado aparece citado en los refranes, como, por ejemplo: *ən-nʿāla təngṭaʿ ʿla ṣāḥbət-ha* “el zapato se corta a la medida de su par”; *mā yalḥag-lu ma ən-nʿāla* “no le alcanza la suela del zapato”. De una persona que va de un lado para otro, se dice de él la expresión fraseológica: *kəll madda yavsaḥ ʿand-ha nʿāyl-u* (lit.: se descalza en casa de todo el mundo) “pasar su tiempo yendo de una casa a otra”.

(135) Hasta los nueve años aproximadamente.

(136) V. *supra*, *bənd*.

(137) V. Ould Mohamed Baba (2019a): *Diccionario ḥassāniyya-español*, p. 257.

(138) Wuld Ḥāmidun (1990): *Ḥayāt mūrītānyā, alǧuzʾ aṯ-ṯānī, al-ḥayāt aṯ-ṯaqāfiyya*, p. 179: أنواع من اللباس معروفة.

(139) Ould Mohamed Baba (2019a): *Diccionario ḥassāniyya-español*, p. 264.

(140) V. Dozy (1843): *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes*, pp. 421-424.

(141) Es llamativo el hecho de que el calzado ha sido tradicionalmente muy asociado a las supersticiones según nos ha conservado la tradición oral en la que se recogen las siguientes supersticiones relacionadas con los zapatos: *ən-nʿāla əl-maglūba waḷḷa makviyya yāḷḷətha təngləb bīh əlli igūlu ʿanha glīb-ha yəktəl* “no dejar nunca un zapato dado la vuelta porque provoca la muerte de su dueño”; *ṛbīṭ nʿāla waḥda mā yətwāsa bīh əlli mhāliyya v-əl-bu igūlu ʿannu iyattam* “No se debe llevar un solo zapato porque se cree que esto provoca algún tipo de daño al padre, o incluso su muerte”; *əl-baṭṭ b-ən-nʿāla mā yətwāsa bīh-əlli igūlu ʿannu iʿaggaṛ* “No se debe pegar con el zapato porque produce la infertilidad”. V. Ould Mohamed Baba (2019b): «Los *Biḍān*: su cultura y folclore», pp. 114-115.

(142) V. Ould Mohamed Baba (2015): «Un rap acerca de las tradiciones *ḥassāníes* antiguas», p. 242.

(143) Para estos detalles, v. Ould Mohamed Baba (2019a) *Diccionario ḥassāniyya-español*, p. 267.

107- ***mətnaggab***[144] "que lleva turbante que le cubre toda la cara salvo los ojos"[145].

108- ***nīla***[146] (n. f.) "tela de color añil usada para confeccionar *malefas* y turbantes y cuyo color se impregna en la piel". Antiguamente, las novias vestían *malefas* de esta tela oscura en la noche de bodas[147]. Existe un refrán antiguo cuyo significado indica que llevar este tipo de tela era sinónimo de festejo: *əlli yətnayyal w-əlli yəwayyal* "Uno se tiñe de *nīla* (tela de color añil que se usa en los festejos) y otro se queja"[148].

109- ***nilōh*** (n. m. col.) (del inglés nylon[149]) "nailon".

110- ***wāḫ***, *ḫənṭ əl-wāḫ* (n. m. col.) "tela de algodón fino".

111- ***waẓṛa***[150] (n. f. pl. *waẓṛāt*) "rollo de tela de unos 10 metros". Existe la expresión refranística: *irīḥ mn-əl-waẓṛa* (lit.: "se deshace de la tela = "se desnuda").

112- ***yaṛd***[151] (del inglés: *yard*) "yarda (= 91,44 cm)". Para la gente *əl-yaṛd w-əl-mayṭaṛ māhəm wāḥəd* "la yarda y el metro no es lo mismo"[152].

4. Conclusiones

Como se ha podido comprobar a lo largo de este trabajo, la indumentaria es una parte fundamental de la vida de los *ḥassānófonos*, al igual que ocurre con otros pueblos. Además de su utilidad para proteger el cuerpo del frío y del calor, representa uno de los aspectos culturales destacados dada su relación con la vida cotidiana y las costumbres cambiantes a lo largo de la historia. La indumentaria *ḥassāní* tradicional es una fuente importante para ayudar a conocer algunos aspectos históricos relacionados con el modo de vida, la sociología y la economía. Cada prenda de las descritas aquí nos relata algo sobre su diseño, su uso, su procedencia; o sobre el material o tipo de tela con la se confecciona e incluso, en algunos casos, sobre su pasado. A veces nos da el nombre del fabricante o su sello comercial. Acerca de la evolución de la indumentaria, objeto de este trabajo, hay que subrayar que desde los años sesenta del siglo pasado y hasta nuestros días, se instauró el uso de unas telas con estampados multicolores, especialmente para las *maləḥvas*, mientras que para la *daṛṛāʿa* los colores dominantes son el azul y el blanco.

(144) Del árabe clásico *niqāb*, v. Dozy (1843): *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes*, pp. 424-426.

(145) Hay un baile tradicional mauritano que se llama *əl-mətnaggab* porque el que lo ejecuta va con la cara completamente tapada con el turbante.

(146) V. Dozy (1843: 78). Ould Mohamed Baba (2019a) *Diccionario ḥassāniyya-español*, p. 273.

(147) V. Ould Mohamed Baba (2015) «Un rap acerca de las tradiciones *ḥassāníes* antiguas», p. 242. Según las creencias populares, el tinte oscuro que se pega a la piel, una vez lavado, aclara la piel y la suaviza.

(148) V. Ould Mohamed Baba (2008) *Refranero y fraseología ḥassānī. Recopilación, explicación, estudio gramatical y glosario*, p. 175.

(149) Esta marca registrada es una sigla formada por NY (ciudad de Nueva York) y LON (ciudad de Londres) que colaboraron en un proyecto para fabricar esta fibra que fue tan revolucionaria en el mundo textil.

(150) V. Ould Mohamed Baba (2019a): *Diccionario ḥassāniyya-español*, p. 281.

(151) Las pocas palabras de origen inglés que existen en *ḥassāniyya* han entrado por vía de los comerciantes mauritanos que trabajaban en Gambia (país de habla inglesa), desde principios del siglo pasado y que sigue habiendo en aquel país. Esta palabra *yaṛd* que utilizaban dichos comerciantes en lugar del metro, es un típico ejemplo de como el comercio constituye una vía de aportación de préstamos entre las lenguas.

(152) Esta expresión alude a que se debe preguntar si la tela que se va a comprar es medida en yardas o en metros".

El análisis de los datos acerca del uso de esta ropa nos permite afirmar que las prendas *daṛṛāʿa* y *maləḥva* se han convertido, con el paso del tiempo, en un elemento identitario, una marca de identidad para los *ḥassānófonos* en general y los mauritanos en particular.

La cultura tradicional y el folclore de los *ḥassānófonos*, hoy en día, dispersos en los diferentes países mencionados en la introducción, deben ser estudiados de forma global por investigadores que coordinen sus esfuerzos con el fin de acceder a todas las informaciones a lo largo de todos los territorios donde vive esta población para preservar su legado común no solo en lo referente al tema del presente artículo, la ropa, sino a todo el amplio legado cultural *ḥassāní*. Existe una amenaza seria que se cierne sobre el patrimonio oral de esta cultura a la que se debe hacer frente mediante una investigación en la que podrían colaborar investigadores de todas las áreas para conseguir, aunando sus esfuerzos, mejorar los resultados en la recopilación, estudio, análisis y conservación de todo el patrimonio para las futuras generaciones de todo *Tṛāb əl-Biḍān* "territorio de los *ḥassānófonos*".

5. Referencias bibliográficas

COHEN, D. (1963): *Le dialecte arabe ḥassānīya de Mauritanie (parler de la Gebla)*. Paris: Librairie C. Klincksieck.

CORRIENTE, F. & FERRANDO, I. (2005): *Diccionario avanzado árabe. Tomo I árabe-español*. Barcelona: Herder.

BARCELÓ, C. & LABARTA, A. (2011-2013): «Vestimenta morisca valenciana», *Sharq al-Andalus* nº 20, pp. 283-321.

DE CENIVAL, P. & MONOD, TH. (1938): *Description de la Côte d´Afrique de Ceuta au Sénégal par Valentim Fernandes (1506-1507)*. París: Librairie Larose.

DE PREMARE, A.-L. et Collaborateurs (1994): *Dictionnaire Arabe-Français. Langue et culture marocaine*. París: L'Harmattan.

DOZY, R. (1843): *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les árabes*. Amsterdam: Jean Müller.

EL-CHENNAFI, M. (1970): « Sur les traces d'Awdaġust : les Tagdāwəst et leur ancienne cité », in ROBERT, D. *et alii (Eds.)* (1970): *Tegdaoust I. Rechecrches sur Aoudaghost*. Tome I. París: Arts et métiers graphiques.

IBRĀHĪM, R. ʿA. (2002): *Al-muʿğam al-ʿarabī li-asmāʾ al-malābis*. El Cairo: Dār al-Maʿārif al-ʿarabiyya.

Kitāb al-Buldān taʾlīf Aḥmab b. Abī Yaʿqūb ibn Wāḍiḥ al-maʿrūf bi-al-Yaʿqūbī raḥima-hu Allāh ṭubiʿa fī madīnat Laydan al-maḥrūsa bi-maṭbaʿat Brīl sanata 1860 al-masīḥiyya. Brill: Maṭbaʿat Brīl.

MARTY, P. (1919): *L'Émirat des Trarzas*. París: Éditions Ernest Leroux.

OULD HAMIDOUN, M. (1952): *Précis sur la Mauritanie*. Saint-Louis (Senegal): Centre IFAN – Mauritanie.

OULD MOHAMED BABA, A. S. (2008a): *Refranero y fraseología ḥassānī. Recopilación, explicación, estudio gramatical y glosario*. Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo.

OULD MOHAMED BABA, A. S. (2008b): «Árabe ḥassāniyya de Mauritania». En: *Manual de dialectología neoárabe*. Federico Corriente y Ángeles Vicente, (eds.). Estudios Árabes e Islámicos. Estudios de Dialectología Árabe 1. Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, pp. 311-351.

OULD MOHAMED BABA, A. S. (2014a): «Lexique maritime en Ḥassāniyya: l'apport des Īmrāgən». En Durand, O., Daiana Langone, Á., y Mion, G. (eds.). *Alf lahğa wa-lahğa.*

Proceedings of the 9th Aida Conference. Viena: *Neue Beihefte zur Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 8, pp. 327-337.

OULD MOHAMED BABA, A. S. (2014b): «Un manuscrito inédito acerca de los emires de Trarza. Edición, traducción y notas». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 63, pp. 171 - 184.

OULD MOHAMED BABA, A. S. (2015): «Un rap acerca de las tradiciones ḥassāníes antiguas», *al-Andalus-Magreb* nº 22, pp. 237-252.

OULD MOHAMED BABA, A.-S. (2019a): *Diccionario ḥassāniyya-español*. Cádiz: Editorial Universidad de Cádiz - Editorial Universidad de Córdoba.

OULD MOHAMED BABA, A. S. (2019b): «Los Biḍān: su cultura y folclore», *al-Andalus-Magreb* nº 25, pp. 103-122.

OULD MOHAMED BABA, A.-S. (2021): «A Collection of Poems of Biḍận Women's Ġazal Called ət-Təbṛāʿ», *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* nº 111, pp. 227- 241.

OULD MOHAMED BABA, A.-S. (2023): « Contribution à l'étude du vocabulaire ancien du ḥassāniyya d'après quelques textes du *dīwān* de Saddūm Wuld Nǎaṛtu (1122-1227 / 1710 -1812) », *Al-Qantara* 44, 2, pp. 1-13. DOI: https://doi.org/10.3989/alqantara.2023.020

PIERRET, ROGER (1948). *Étude du dialecte maure des régions sahariennes et sahéliennes de l'Afrique Occidentale Française*. París: Imprimerie Nationale.

PUIGAUDEAU, O. (2009) : *Arts et coutumes des maures. Faire désirer le désert*. Casablanca: Éditions le Fennec.

ROBERT, D. *et alii* (Eds.) (1970): *Tegdaoust I. Rechecrches sur Aoudaghost. Tome I*. París: Arts et métiers graphiques.

WULD AL-AMĪR, SĪDI AḤMAD (2018): «min tārīḫ al-albisa wa-l-azyāʾ fī mūrītānyā», artículo publicado en el periódico *rīmafrik* del día 1 de mayo de 2018.

WULD MUḤAMMAD YAḤḌĪH, I. (2010): *Al-mumtiʿ al-muḥīṭ fī kalām ahl šinqīṭ*. Nwākšūṭ: Dār al-fikr.

SEAN W., A. (2016): «Was Ibn Wāḍiḥ al-Yaʿqūbī a Shiʿite Historian? The State of the Question», *Al-ʿUṣūr al-Wusṭā* nº 24, pp.15-41.

SCHÖNE, M. (1951): *Vie et mort des mots*. París: Collection Que sais-je?

TAINE-CHEIKH, C. (1988-1998) : *Dictionnaire Ḥassāniyya Français*, Paris: Geuthner Dictionnaires.

TAINE-CHEIKH, C. (2016-2017): *Études de linguistique ouest-saharienne. Sociolinguistique de l'aire hassanophone* (vol. I). *Études de linguistique ouest-saharienne. Onomastique, poésie et traditions orales* (vol. II). Rabat, Centre des Études Sahariennes.

WADDADI, M. M. (Traductor) (1985): *Min ʿarab mālī al-barābīš banū ḥassān taʾlīf Būl Marti (Paul Marty), ʿarraba-hu wa-ʿallaqa ʿalayhi wa-waḍaʿa la-hu mulḥaqāt Muḥammad Maḥmūd Waddādī*. Damasco: Maṭbaʿat Zayd ibn Ṯābit.

WULD ḤAMIDUN, M. (1990): *Ḥayāt mūrītānyā, al-ǧuzʾ aṯ-ṯānī, al-ḥayāt aṯ-ṯaqāfiyya*, Túnez: ad-Dār al-ʿarabiyya li-l-kitāb.

MOHAMED SAAD, Saad (ed.), *Naguib Mahfuz, novelista universal. Estudios en torno a la traducción de su narrativa con motivo del XV aniversario de su muerte.* Peter Lang Group AG. 2023, 176 pág. ISBN: 978-363-1870-12-9.

Recibido: 21/09/23 **Aceptado:** 27/06/2024

Homenajear el arte de la escritura y la creación literaria es siempre una labor digna de reconocimiento, honrar la narrativa árabe y hacerlo con su representante por antonomasia, el célebre escritor egipcio Naguib Mahfuz (1911-2006), premio Nobel de literatura, es una labor complicada, valiente y espléndida. Este es el caso del libro en el que se implica y edita Saad Mohamed Saad, profesor en el Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, que tiene como propósito fundamental presentar el resultado de una serie de investigaciones rigurosas de varios autores en torno a la traducción de la narrativa del novelista universal Naguib Mahfuz con motivo del XV aniversario de su muerte.

Esta publicación está compuesta por un prólogo y siete capítulos dedicados al análisis traductológico de las principales traducciones de la literatura de Naguib Mahfuz al inglés, al francés, al italiano y al español.

El prólogo lo redacta el propio editor, Saad Mohamed Saad, en él se hace un recorrido bio-bibliográfico del único escritor árabe premio Nobel de literatura, Naguib Mahfuz, repasando cada una de las etapas de su colosal obra y su evolución creativa, que se inicia en los años 30 con el romanticismo histórico, continúa con la corriente literaria del realismo social, cuya mayor manifestación se halla en su obra cumbre, la trilogía: *Bayn al-qaṣrayn* (*Entre dos palacios*), *Qaṣr al-šawq* (*Palacio del deseo*) y *Al-Sukkariyya* (*La azucarera*) publicada entre los años 1956 y 1958 y centrada principalmente en los problemas sociales de la clase acomodada de El Cairo de los años 50. Después de un "parón creativo" de diez años, que coincide con un cambio políticosocial en Egipto con la restauración de la República, Naguib Mahfuz da un giro en su tendencia literaria y se enfoca en el realismo simbólico, cuya máxima representación se halla en su obra víctima de la censura de su país natal, *Awlād ḥārati-nā* (*Hijos de nuestro barrio*, 1959). Un nuevo suceso geopolítico, la ocupación de la Península del Sinaí por Israel, hace que el autor, en su última etapa, produzca una literatura de tendencia surrealista, de denuncia social y de temas candentes y de interés para la juventud egipcia del momento.

Después del prólogo se suceden 7 capítulos en forma de artículos de investigación rigurosa. El primero: "La traducción de los culturemas en dos versiones españolas de *Jān al-Jalīlī* de Naguib Mahfuz", lo elaboran el mismo editor Saad Mohamed Saad y el profesor Ahmed Shafik (Univ. de Oviedo) donde se hace un análisis de la traducción de los referentes culturales de dos versiones al español, realizadas casi de manera simultánea, de *Jān al-Jalīlī* de Naguib Mahfuz y cotejan las soluciones que ofrece cada una de las versiones, para así, además, comprobar si era preciso atarearse con la segunda traslación española. El segundo: "Lengua y cultura en la traducción automática de las novelas *Rhadopis* y *La batalla de Tebas*, de Naguib Mahfouz" de coautoría de Mohamed El-Madkouri Maataoui (Univ. Autónoma de Madrid) y Beatriz Soto Aranda (Univ. Rey Juan

Carlos) se centra en observar si las herramientas de traducción automática Google Translate y Bing Translator son capaces de verter al español los culturemas, fraseologismos y referencias intertextuales del estilo irónico de Mahfuz. El tercer capítulo: "La narrativa de Naŷīb Maḥfuẓ entre el público infantojuvenil español" de la investigadora Sherine Samy Gamaleldin, analiza si la inciativa de la adaptación española para niños y adolescentes, *Cuentos para contar*, de la obra para adultos *Ḥikāyāt ḥārati-nā (Hijos de nuestro barrio)* de Mahfouz fue un acierto o un fracaso tanto desde el plano lingüístico como el paralingüístico. El cuarto capítulo: "Traduction des transferts culturels dans l'œuvre de Naguib Mahfouz" de Nour El Hoda El Meliguy (Univ. de El Cairo), aborda los grandes retos presentes en el trasvase de los elementos culturales en las versiones francesas de la narrativa de Mahfuz y cómo se han solventado con las técnicas de traducción adecuadas para que el texto meta llegue a su lector de manera íntegra. El quinto: "Translating Naǧīb Maḥfūẓ into Italian" de Jolanda Guardi (Univ. de Turín) que parte del efecto que tuvo la concesión del premio Nobel de literatura al escritor egipcio sobre la cantidad de traducciones árabe-italiano que se realizaron de su obra; en segundo lugar ofrece un análisis cuantitativo de las obras traducidas al italiano en los 35 años posteriores a la obtención del galardón y culmina su estudio centrándose en la traducción al italiano de la obra *al-Karnak* (*Café Karnak*, 1974). El sexto capítulo: "Maḥfūẓ in Italy. *Zuqāq al-Midaq* as Case Study" de Naglaa Waly (Univ. de Turín), investiga la versión italiana de *Zuqāq al-Midaq* (*El callejón de los milagros*, 1947) y examina las técnica de traducción empleadas por su traductor, Paolo Branca, para resolver las complejidades del texto meta en cuanto a referencias culturales propias de Egipto. El séptimo y último capítulo: "The Rendering of Lexical Cohesive Devices in the Translation of Naguib Mahfouz's *The Thief and the Dogs*" de Ahmed-Sokarno Abdel-Hafiz (Univ. del Sur del Valle, Egipto), estudia la cohesión léxica en la traducción inglesa de *al-Liṣṣ wa-l-kilāb* (*El ladrón y los perros*, 1960) cotejándola con su versión original árabe y probando, a modo de hipótesis, el funcionalismo de dos mecanismos de cohesión textual: la hipótesis de la explicación y la hipótesis de la preferencia estilística.

El presente trabajo, *Naguib Mahfuz, novelista universal. Estudios en torno a la traducción de su narrativa con motivo del XV aniversario de su muerte,* no sólo rinde homenaje al ilustre novelista egipcio Naguib Mahfuz, sino que, reitero, se trata de un obsequio para los amantes de las letras, para los investigadores y para las letras árabes. Contiene además una labor investigadora que dignifica la filología en general y la traductología en particular. Este es, en definitiva, el libro que ha de ocupar un espacio en la biblioteca de filólogos y traductores en las cuatro combinaciones de lenguas: árabe-español; árabe-francés; árabe-italiano y árabe-inglés.

Mila Mohamed Salem
Universidad de Cádiz

TORRE, Eduardo de la. *Por esos caminos de la guerra. Relatos de un corresponsal de guerra*. La Habana: Ediciones Envivo, 2018, 318 págs. ISBN: 978-959-7214-23-6.

Recibido: 26/04/2024 **Aceptado:** 10/07/2024

La influencia de la revolución cubana en la cultura política árabe de izquierdas es algo ya conocido por quienes están al tanto de los procesos de Medio Oriente ocurridos desde la década de los años sesenta al presente. Imágenes de Ernesto Che Guevara, Camilo Cienfuegos o Fidel Castro son habituales en espacios progresistas de Argelia, Siria, Palestina, Egipto, Líbano, y, por supuesto, del Sáhara Occidental, entre muchos otros lugares. Del mismo modo son conocidas las fotografías del guerrillero heroico en compañía de Nasser, en Argelia, e incluso en Gaza, territorio tan trágicamente nombrado de manera recurrente en estos días por la barbarie que se está cometiendo desde el pasado mes de octubre.

A partir de 1959, Cuba y buena parte de los países del mundo árabe entraron en una nueva fase de sus relaciones bilaterales. Además de un claro aumento de visitas de altos mandatarios, ministros o figuras claves de la revolución, se firmaron acuerdos y convenios de cooperación, y Cuba, a pesar de su pequeño tamaño y las limitaciones que le eran impuestas por Estados Unidos, logró consolidar sus vínculos con aquellos estados que también cuestionaban el colonialismo, el neocolonialismo y el imperialismo de Occidente, y, a su vez, con los pueblos árabes que luchaban por su autodeterminación(1). En cuestión de poco tiempo, la relación con Argelia y Egipto se volvió central en la diplomacia cubana, y poco después se sumaron también Palestina, Siria y Yemen del Sur. A fines de la década de los años setenta y especialmente los años ochenta, sería el Sáhara Occidental el territorio con más presencia cubana de toda la región, especialmente en las áreas de la sanidad y la educación. Asimismo, de la mayor parte de estos Estados, llegarían estudiantes al Caribe a formarse en una gran diversidad de especialidades, fundamentalmente carreras técnicas y también en medicina.

Las memorias de Eduardo de la Torre, tituladas *Por esos caminos de la guerra*, son un documento único y de un valor excepcional que permiten ir más allá de sus propias vivencias en los países que conoció. Dan a conocer con gran detalle la colaboración cubana con los gobiernos de los países que visitó y filmó, en varios de los cuales pasó largos periodos. Ellos fueron Yemen del Sur, Siria, Argelia y Sáhara Occidental. Además, el autor, acompañado de dos compañeros cubanos más, entró clandestinamente en la región de Dhofar (Omán), para conocer de cerca la insurrección revolucionaria que se daba en esa parte del país contra Muscat. Entre 1965 y 1976, las tribus de las montañas de esta provincia omaní limítrofe con Yemen del Sur, se levantaron en armas contra el autoritarismo del sultán Said bin Taimur. Una vez que fue depuesto por su hijo, por el sultán Qaboos, mediante un golpe de Estado que tuvo lugar en 1970, la situación empezó a cambiar notablemente. De manera paralela, el nuevo mandatario se preocupó por mejorar las condiciones de vida de los habitantes de esa zona del país, y, paralelamente, se organizó una intervención militar con el apoyo de Reino Unido e Irán, y en menor medida de Jordania y Pakistán, con el fin acabar con los focos de resistencia. De esta forma, en 1976 fueron apagados los últimos focos guerrilleros y aquellos que no se rindieron o cambiaron de bando, tuvieron que irse al exilio, en su mayoría a Yemen del

(1) Sobre este tema, escasamente conocido, véase: Losier, Camacho Padilla y Stites Mor (2024)

Sur, pero también a otros países árabes e incluso a lejanos continentes. En Cuba se estableció alrededor de una docena y algunos incluso vivieron en la isla durante cerca de dos décadas. Hoy Dhofar es conocido fundamentalmente por la producción de mirra, por sus montañas y por la frondosidad de sus paisajes durante la época del monzón, lo que atrae a miles de turistas de toda la península arábiga en esas semanas.

La publicación del libro de Eduardo de la Torre se realizó *post mortem*. El camarógrafo cubano falleció de manera repentina tras una intervención quirúrgica en el año 2013, sin embargo, había dejado el borrador del texto listo para su publicación. Asimismo, sus compañeros de estudio realizaron en 2014 un documental en su homenaje titulado *De la Torre. Crónicas detrás del lente*(2), bajo la producción de Luis Alejandro Pírez Méndez y la dirección de Carlos Prieto, que acompaña muy bien a las memorias del autor. En el documental, que contó con numerosas imágenes de archivo, el camarógrafo cubano relata durante una improvisada entrevista parte de sus vivencias por los países árabes, las cuales se encuentran narradas con mucho más detalle en su libro.

El bloqueo al que está sometida Cuba desde 1960 ha dificultado su desarrollo económico condicionando a todos los sectores industriales. Durante la existencia de la Unión Soviética, la situación fue manejable por el importante comercio y suministro de bienes con este Estado. Sin embargo, tras su desintegración, la situación empeoró notablemente. Entre los miles de efectos negativos que viene generando la política estadounidense con Cuba, y que guardan relación con lo que aquí nos interesa, está la carencia de papel y la dificultad de editar e imprimir libros ante la falta de medios, como tinta, y repuestos para las imprentas de todo tipo. Aunque el empeño y el esfuerzo de profesionales cubanos permite la publicación de obras como las memorias de Eduardo de la Torre, de gran valor narrativo, se puede comprobar los efectos del bloqueo en la calidad de impresión. A ello se suma que, por los pocos recursos económicos, el tiraje de las ediciones sea pequeño, y, además, tengan una escasa circulación por la falta de medios de distribución a nivel nacional y, sobre todo, internacional. El desarrollo de internet en la isla, aunque también limitado, permite conocer la existencia de estos trabajos, algunos de los cuales se están actualmente publicando en formato electrónico para poder solventar los problemas señalados, aunque no es el caso de la obra aquí comentada.

Eduardo de la Torre nació en La Habana en 1940 y, además de fotógrafo y camarógrafo, fue director de cine, televisión y video. Trabajó en los Estudios Cinematográficos y de Televisión de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Cuba, conocida como la "Fílmica de las FAR" por los profesionales del oficio. También fue profesor del Instituto Superior de Arte y publicó numerosos libros y artículos, tanto sobre cinematografía como sobre los viajes que realizó por Medio Oriente, región a la cual dedicó otras tres obras.

Por su formación universitaria y su experiencia como docente, el libro de Eduardo de la Torre es más que un simple relato de vida y una descripción de los lugares por los que viajó. El autor se preocupó de contextualizar la historia con numerosos datos que van de fechas a nombres de lugares y líderes políticos, además de explicar la realidad cotidiana del presente de los lugares que visitó, como sus principales rasgos culturales, y, especialmente la relación que se estaba forjando con Cuba.

(2) El documental se encuentra disponible en el siguiente enlace: https://youtu.be/K7obhIT8lq8?si=-I9IqnX_emgwSvuU

El libro está estructurado en 11 capítulos, además de un prólogo, unas palabras al lector y una bibliografía. Los primeros cinco capítulos están dedicados a cuestiones personales, al desarrollo de su trayectoria profesional en Cuba, y, sobre todo, al desarrollo de la Fílmica de las FAR y el papel que ocupó la cinematografía durante la revolución y en la defensa de la nación frente a las agresiones e incursiones que se planificaron desde Estados Unidos. Esa parte supone un enorme interés para los interesados en la propia historia de Cuba y el desarrollo del cine revolucionario, especialmente de los primeros años, fundamentalmente por la información prácticamente inédita que se entrega. Eduardo de la Torre va más allá de la teoría y comparte la compleja realidad profesional que le tocó vivir, siendo el principal condicionante que hasta la fecha han compartido directores, productores y camarógrafos cubanos. El aislamiento internacional y la falta de especialistas durante los primeros años, fue lo que los llevó a la improvisación y al establecimiento de relaciones y una colaboración con países lejanos, de Europa del Este, y también africanos y asiáticos, que les permitió ampliar el marco de acción y poner en práctica nuevos tipos de enfoque.

El interés por el mundo árabe se hace evidente desde el comienzo del libro, y en la dominancia en cuanto a su presencia, pues los restantes seis capítulos van dedicados a esta región y ocupan la mayor parte de la obra. Además, una diferencia notable con relación a la sección dedicada a Cuba se encuentra en las numerosas fotografías que acompañan el texto. Se trata de documentos visuales de un valor incalculable por cuatro motivos. En primer lugar, por su calidad artística, que evidencia la conciencia y la formación profesional de Eduardo de la Torre en lo que se refiere a composición, elección del objeto retratado y encuadre. En segundo lugar, por ser fotografías inéditas y desconocidas hasta la publicación del libro, de lugares y regiones poco transitadas en los años setenta y ochenta, fundamentalmente por la dificultad de entrar en los países que conoció, pero también por el peligro y la sensibilidad de esos territorios, en su mayoría en guerra, y donde había enormes dificultades logísticas por ser principalmente terrenos desérticos y distantes con ciudades o lugares de abastecimiento de bienes básicos y otro tipo de mercancías. En tercer lugar, estas imágenes ilustran la importante colaboración en distintas áreas que mantuvo Cuba con los gobiernos de Yemen del Sur, Siria, Argelia y Sáhara Occidental, aunque por el lugar de trabajo de Eduardo de la Torre, la cooperación militar fue lo que tuvo una mayor presencia dentro de su producción. Y en cuarto y último lugar, porque el autor pudo retratar lugares y procesos ya inexistentes, y sobre los cuales prácticamente no existen fotografías de esos años, como son las ciudades y habitantes de zonas urbanas y rurales de lo que fue la República Democrática y Popular de Yemen, y también los territorios liberados de Dhofar (Omán). En lo que se refiere a Siria, el valor de sus fotografías recae sobre todo en los retratos de los combatientes cubanos y de las operaciones en la línea del frente en los Altos del Golán donde se hizo resistencia al ejército israelí, aunque también se incluyen fotografías de la realidad cotidiana del país, especialmente de uno de sus bazares de la capital. En lo que se refiere al Sáhara Occidental, el autor se preocupó sobre todo de captar escenas del desierto, las consecuencias de la ocupación marroquí, la resistencia del Frente Polisario y la vida de los refugiados saharauis. Si bien la mayoría son de su autoría, algunas otras pertenecen a José Frómeta, Jorge Pla o Julio César Rodríguez, compañeros de la Fílmica de las FAR que le acompañaron en estas aventuras.

El primer país árabe descrito por Eduardo de la Torre, siendo además su puerta de entrada a la región, y al que dedica tres capítulos, fue Yemen del Sur. Su llegada, en 1973,

ocurrió con una enorme rapidez recién establecidas las relaciones diplomáticas formales con Cuba unos meses antes. Este viaje respondió al interés del gobierno cubano, especialmente de las Fuerzas Armadas, en conocer la realidad de este territorio con el que se empezaban a definir distintos programas de cooperación. Por esta razón, el autor pudo recorrer toda su geografía durante un largo periodo, llevándole a establecer amistad con varios yemenitas e incluso paralelismos con la propia historia de Cuba: «Lo que nunca pude imaginar era que iba a reencontrar a Cuba en la península arábiga. Esto, puede parecer increíble, pero fue así porque constantemente pensaría en Cuba al conocer la historia de lucha de los habitantes de aquel pueblo. Recordaría los años de nuestra guerra de liberación cuando supe de las batallas que ellos llevaron a cabo en las montañas de Radfán, que constituyen la Sierra Maestra de este país, y a nuestros heroicos combatientes clandestinos cuando nos narraban sus acciones en las ciudades» (p. 138).

Su entrada clandestina a Dhofar queda descrita en buena parte de un interesante capítulo donde también aborda otra de las misiones secretas puestas en marcha por el Estado cubano; el apoyo militar a Siria en los Altos del Golán. El interés de estas páginas recae en los detalles que entrega Eduardo de la Torre sobre las relaciones con el Frente de Liberación de Omán y el Golfo Árabe, y la ruta elegida para entrar en Omán. En su relato destaca la dureza de esta aventura con palabras como: «Llegamos y casi a horcajadas me puse sobre aquella montaña con un pie en Yemen y otro en el Sultanato de Omán, limpié el sudor de mis espejuelos antisolares y extravié mi mirada sobre la cordillera de la gobernatura de Dhofar. Hacía varios meses que imaginaba este momento, pero una vez aquí me faltan ánimos para disfrutarlo. Varios días durmiendo mal, sobre el piso, con la tensión de la posible presencia enemiga y ahora el esfuerzo de todo un día escalando esta montaña» (p. 207).

El penúltimo capítulo de la obra, considerablemente breve en comparación con los demás, lo dedica el autor al zoco Al-Hamidiyah de Damasco, por el que paseaba en los ratos libres para distraerse y ver los numerosos productos y objetos que ahí se vendían. Fundamentalmente describe su amistad con un vendedor llamado Mohammed, las rutinas que mantenían cada vez que se encontraban, así como el recuerdo de la última vez que se vieron.

El libro cierra con un capítulo dedicado a la misión encomendada una década y media después de su estancia en Siria, y que le llevó a Argelia y, sobre todo, al Sáhara Occidental. Eduardo de la Torre, junto al resto del equipo de grabación de la fílmica de las FAR, viajaron con la intención de hacer un documental sobre las acciones del Frente Polisario contra el ejército marroquí. La experiencia fue dura por la propia naturaleza del desierto, pero también por los ataques perpetrados por las tropas de Marruecos durante su estancia. La ilusión del autor en este viaje quedó plasmada con las siguientes palabras: «Cuántas veces soñé con visitar Argelia. Como fotógrafo había acompañado en Cuba a muchas delegaciones argelinas. Conocía la heroica historia de lucha de ese pueblo hasta su liberación total del colonialismo francés. Varios de mis compañeros camarógrafos integraron las tropas cubanas que estuvieron en Argelia en 1963, cuando la agresión marroquí, y me los había comido a preguntas sobre la hermana nación árabe. […] Ahora estaba, por fin, en Argelia. Escuché sobre la lucha de los argelinos en especial en las ciudades y, sobre todo, en su capital. Lo había oído de las voces de varios participantes, incluso del héroe de la resistencia Houari Boumédiène, a quien acompañé por toda Cuba para dejar constancia fotográfica cuando visitó nuestro país» (p. 264). Es un capítulo de

una gran extensión donde el lector se adentra realmente en el Sáhara y la lucha del Frente Polisario de ese momento.

Durante estos viajes, Eduardo de la Torre reunió una enorme cantidad de imágenes que sirvieron para dar a conocer al gobierno de Cuba y especialmente a las fuerzas armadas, el trabajo de colaboración que se estaba realizando. Además de las fotografías, se realizaron tres documentales: *La Arabia Feliz* (1975), en Yemen; *Regimiento Internacionalista* (1976), en Siria; y *Toda la Patria* (1989), en Sáhara Occidental, que, a pesar de su enorme valor artístico e histórico, no se encuentran aún disponibles para consulta pública. El tercero de ellos, ni siquiera ha sido formalmente registrado.

La obra de Eduardo de la Torre posiblemente es el relato más completo realizado por un latinoamericano sobre los países y regiones que visitó del mundo árabe dentro del periodo de la descolonización y de la Guerra Fría. Su testimonio narrativo y visual es un documento clave y de gran valor para entender los procesos políticos y sociales de los territorios que conoció en persona, y, además, del papel que jugó Cuba para su defensa y desarrollo económico. Curiosamente, los tres países árabes centrales de este relato se encuentran hoy día, al igual que la propia Cuba, en una situación de debilidad frente a la pérdida de apoyo internacional (Sáhara Occidental), o sumergida en conflictos internos de larga duración (Siria y Yemen), que han ocasionado un enorme desgaste social y un retraso económico, creando una nueva realidad que por su dureza poco tiene que ver con la vivida por el propio autor a mediados de los años setenta.

Bibliografía

LOSIER, Rahel, CAMACHO PADILLA, Fernando & STITES MOR, Jessica (2024). «Statelessness and Solidarity: Palestinians, Dhofaris, and Saharawis in Tricontinental Media», *Bandung*, Vol. 11: nº 1, pp. 67-101. DOI: https://doi.org/10.1163/21983534-11010003

Fernando Camacho Padilla
Departamento de Historia Contemporánea
Universidad Autónoma de Madrid
https://orcid.org/0000-0002-4734-9061

SUÁREZ GARCÍA, Raquel. *Vocabulario completo de un texto morisco tardío. Una contribución a la lexicografía española*. Oviedo: EDIUNO (Ediciones de la Universidad de Oviedo) 2023, 508 págs. ISBN: 978-84-18324-59-8.

Recibido: 04/07/2024 **Aceptado**: 30/09/2024

El presente *Vocabulario* es el índice de todas las voces que aparecen en el libro previo, que editó la misma autora con el título de *El compendio islámico de Mohanmad de Vera. Un tratado morisco tardío*. Edición, estudio y glosario de Raquel Suárez García. Uno y otro se han publicado en la CLEAM, la Colección de Literatura Española Aljamiado-Morisca que fundó Álvaro Galmés de Fuentes y dirige Juan Carlos Villaverde Amieva, el *Compendio* con el número 15 y el *Vocabulario* con el número 17.

El *Compendio* es una obra religiosa islámica escrita toda ella en caracteres latinos, compuesta en la primera década del siglo XVII –escasos años antes de la expulsión de los moriscos–, por un natural de Gea de Albarracín, en Teruel, que, como se ve, escribía su nombre Mohanmad de Vera, con esa disimilación de la doble eme que podrá confundir a algún corrector, pero que es de lo más adecuado, una ingeniosa transcripción para que en español se pronuncie *Mohammad*, como cuando *en medio* se pronuncia *emmedio*.

La editora Suárez García, aunque en la edición de dicho tratado había incluido un buen glosario de unas doscientas páginas, donde presentaba el léxico más sobresaliente en unas tres cuartas partes, y en la cuarta parte restante recogía la totalidad de topónimos y antropónimos, más las expresiones árabes escritas en caracteres latinos, además, ha querido en este *Vocabulario* ofrecer el índice completo de ocurrencias de todas las voces del *Compendio*, excluyendo topónimos, antropónimos y expresiones árabes, que ya habían quedado suficientemente tratados en el glosario de la edición.

Este *Vocabulario*, por tanto, se erige en un soporte imprescindible para la comprensión de aquel sociolecto de nuestra lengua que fue el español morisco, hoy no tan irremisiblemente perdido gracias a la insistencia de aquel grupo humano en conservar y reproducir por escrito su fe, pese a las circunstancias desfavorables que los constriñeron a la clandestinidad, y que ha producido un continuo aflorar de textos, a veces escondidos, a veces desapercibidos, que vienen permitiendo desde el siglo XIX su recuperación y estudio.

Al presentar todas las voces con un índice de ocurrencias y documentar, inventariar y clasificar todo el léxico del *Compendio* de Mohanmad de Vera, este *Vocabulario* permite una mirada más ajustada a la realidad de los registros del español de los moriscos. Por lo pronto, la abundancia de arabismos peculiares que cabría esperar se ve reducida a los términos religiosos, lógicamente, pues se trata de la religión islámica, cuyo referente litúrgico es la lengua árabe. El resto de los arabismos son los usuales en español, compartidos con los demás sociolectos. Así se encuentran formas genuinas, fonética y morfológicamente nativas del español que habían desaparecido junto con el grupo humano que las sustentaba. Posteriormente, cuando amainó el integrismo excluyente y se pudo hablar, estudiar y reflexionar sobre el islam y su lengua sin estereotipos previos, el español, que había quedado desprovisto de ese léxico, se vio obligado a recurrir a

préstamos de otras lenguas europeas e introducir como arabismos palabras adaptadas previamente a lenguas con mayor contacto entonces con el mundo árabo-islámico, como el francés.

Por ejemplo valga el término ***hurí***, las ***huríes*** del Paraíso, esas personas, dechado de virtudes y de extremada belleza. La palabra está tomada del francés, y el francés ***houri*** se adaptó de un singular persa حوري *ḥūrī*, procedente del plural árabe حور *ḥūr* que figura en el Corán. Antes, como podemos comprobar en el *Vocabulario* de Suárez García, se había usado en el español de los musulmanes del siglo XVI una versión autóctona con el artículo árabe aglutinado a la manera hispana, el timbre de la vocal abierto por la contigüidad de consonantes velarizadas y morfema de plural español en las dos palabras que aparecen juntas en el texto sagrado: ﴿ وَحُورٌ عِينٌ ﴾ *wa-ḥūrᵘⁿ ʿīnᵘⁿ* (Corán, 56:22), bajo la forma de ***alhoras alainas***, con variantes gráficas *alhoras alaynas*, *alhorras alainas*, y siguiendo la referencia podemos ver el contexto: « Las mugeres que ubieren servido maridos en el mundo serán más aventajadas en la gloria que las *alhoras alaynas*».

En vano se buscará en este vocabulario la voz de origen franco-turco ***minarete***, ni mucho menos ***alminar*** –que no es sino su reconducción a un "arabismo casticista", con su artículo y la vocalización heredada de *minarete*, sin aparente sufijo diminutivo, producto de una especie de prestidigitación imaginativa de los eruditos del siglo XIX–. Los moriscos para las torres de las mezquitas no decían ninguna de esas dos palabras modernas, lo que decían era ***açumua***, del árabe الصومعة *aṣ-ṣawmaʿa*, que en andalusí sonaba *aṣṣúmuʿa*, y el *Vocabulario* de Suárez remite a frases como «lo que dize el almuedan quando llama al açalá en la *açumua*», o «Y deçendió de su *açumua* y fuele a buscar», o «miró un día al çielo desde çima de su *açumua*».

Muchos de los términos recogidos, vistos ahora, exhiben aspectos formales dispares, divergentes de los usuales, vocalizaciones inusitadas, localismos o realizaciones fonéticas que apuntan tendencias del idioma, como las variantes *innorante*, *nuzimiento* ('daño'), *alaclán* ('alacrán'), *escopeta* ('escobilla'), *preicador* ('predicador'), *obidençia* ('obediencia'), y otras.

Pero lo más interesante del *Vocabulario* es precisamente su normalidad. El grueso del léxico es el corriente del español de los siglos XVI y XVII, –aunque algún uso llama poderosamente la atención, como ese de *joben* ('joven'), que alterna con *moço*, en prosa, y no en lenguaje poético, lo que parece llevarle la contraria a Corominas, III, 530, y desafiar al mismísimo Quevedo–. Este ha sido el propósito de su autora, según afirma en el preámbulo, «aportar una perspectiva más comprensiva de los textos aljamiado-moriscos, marginados a menudo con interpretaciones distorsionadas sobre la lengua en la que fueron escritos» y «que esperaba contribuyese a desterrar los frecuentes prejuicios lingüísticos que pesan sobre los textos aljamiado-moriscos, especialmente en su caracterización arabizante, arcaica y dialectal».

En resumen, el *Vocabulario* que presenta Suárez García es un excelente aporte a la lexicografía española, y un libro que hace revivir la voz de unos hispanohablantes que fueron marginados y excluidos por motivos religiosos hace cuatro siglos.

Joaquín Bustamante Costa
Universidad de Cádiz

PÉREZ BELTRÁN, Carmelo (ed.). *Dinámicas de protestas en el mundo árabe: Desafiando a los regímenes autoritarios.* Granada: Editorial Universidad de Granada, 2023, 360 págs. ISBN: 978-84-338-7220-3

Recibido: 06/07/2024 **Aceptado:** 02/12/2024

Dinámicas de protestas en el mundo árabe: Desafiando a los regímenes autoritarios es una obra colectiva que viene a completar otros trabajos que se han venido realizado en estos últimos años sobre las denominadas primaveras árabes. Después de más de una década desde la irrupción de revueltas masivas a lo largo y ancho del mundo árabe, este trabajo coral aporta en buena medida una perspectiva histórica que no solo no se detiene en las movilizaciones de 2010-2011 sino que recoge la continuidad y diversificación de dichos movimientos sociales durante los años posteriores, ofreciendo así una visión amplia y ponderada que se aleja tanto del «optimismo» de lo que en un primer momento prometía ser una ruptura revolucionaria de los sistemas autoritarios árabes como de la visión más negativa de las transformaciones políticas, sociales e institucionales impulsadas por la sociedad civil en el contexto de regímenes autoritarios.

Este estudio se plantea como objetivo explorar las protestas como formas de participación ciudadana en la impulsión de cambios a diferentes niveles desde una comprensión amplia y dinámica del concepto de protesta, por lo que, ofrece un panorama rico y complejo de las diferentes dinámicas en función de los contextos nacionales particulares. Igualmente, ofrece un análisis de las condiciones de posibilidad, de los principales agentes protagonistas –jóvenes y mujeres– y de los nuevos canales de movilización gracias a las nuevas tecnologías de la información y comunicación.

La hipótesis general que planea a lo largo del todo el trabajo es que a pesar de la reconfiguración de los sistemas autoritarios en los periodos postrevolucionarios o de transición hacia sistemas más democráticos, la protestas cumplen una función esencial de impulsar dichos procesos y generar diferentes cambios que, aunque limitados, van asentando el camino generando una cultura política más plural y sirviendo de agentes ciudadanos que vigilan las políticas gubernamentales, haciendo de este modo más factibles dichos cambios democráticos, al menos en los países donde la represión y la violencia estatal es menor.

La obra coordinada por Carmelo Pérez Beltrán se organiza en dos partes en la que contribuyen con sus trabajos grandes especialistas desde diferentes disciplinas de las Ciencias Sociales y Humanidades. La primera, comprendida por tres capítulos, ofrece un análisis comparativo de las principales transformaciones políticas y sociales producidas a raíz de las protestas de 2010-2011 y posteriores. Siguiendo a este análisis general que ahonda en las similitudes y diferencias entre los diferentes contextos nacionales, los seis capítulos que forman la segunda parte presentan diferentes estudios de caso centrados en seis contextos nacionales. Empezando por el Magreb, se incluye a Argelia, Marruecos y el Sáhara Occidental y continuando hacia el *Mashreq* con Egipto, Siria y Palestina.

La primera parte comienza con un estudio sobre los regímenes y los cambios políticos institucionales en los países árabes que sirve de marco general para el resto de los capítulos. Su autora, Inmaculada Szmolka, presenta desde una perspectiva comparada las características actuales de los regímenes árabes y las transformaciones políticas que han sufrido tras las primaveras árabes. Desde una comprensión de los cambios como procesos históricos, la autora utiliza la expresión de «ola de cambio político», ya que las protestas tanto de las primaveras árabes como las más actuales no han transformado profundamente la naturaleza autoritaria de los regímenes árabes, aunque sí han logrado ciertos cambios en el gobierno, instituciones y calendarios electorales, además de cambios constitucionales y legislativos. Un aspecto interesante que señala la autora es el escaso peso que tienen los partidos políticos entre la ciudadanía, que prefiere las calles y los movimientos sociales como modo de canalizar las demandas antes que una concurrencia masiva a las convocatorias electorales. Esto, unido a la baja legitimidad de los dirigentes autoritarios, sitúa a la sociedad civil como agentes potenciales que no pueden ser subestimados. Al estudio le acompañan dos tablas comparativas que pueden servir de gran utilidad, la primera es sobre el grado de pluralismo político en cada uno de los países árabes y la segunda recoge datos de los sistemas electorales, parlamento y elecciones parlamentarias de todos los países.

El segundo capítulo de esta primera parte presenta el panorama de cambios desde una perspectiva de género y ofrece un análisis comparativo de las políticas de género de 20 países árabes. En su análisis, Laura Mijares y Ángeles Ramírez, destacan los cambios introducidos en las leyes de familia o estatuto personal, que históricamente han constituido una de las principales prioridades de los movimientos feministas en el mundo árabe, y las políticas adoptadas por los gobiernos en cuanto a derechos sexuales y reproductivos, incluyendo leyes de violencia de género, matrimonio reparatorio, acoso sexual, derecho al aborto y despenalización de la homosexualidad. De los aspectos más interesantes que señalan las autoras es la necesidad de estudiar los códigos penales a la par que los códigos de familia pues incorporan ambos valores morales tradicionales ya sean de origen religioso o no. Igualmente, aportan una visión general de las marcadas diferencias existentes de las políticas de género entre países como Túnez, Marruecos y el Líbano y el resto del mundo árabe. Desde el punto de vista del activismo de mujeres destacan su lucha y resiliencia por los derechos civiles frente al cuestionamiento continuo de sus demandas, y señalan las grandes dificultades con las que éstas se encuentran bajo los regímenes autoritarios y un estado que no solo dificulta la denuncia o la condena, sino que también puede ser fuente de violencia. Esta realidad hace que, a pesar de los grandes esfuerzos, los cambios suelen ser moderados o escasos. Por último, resulta muy útil la tabla comparativa que se adjunta al final del capítulo en la que se sintetiza los aspectos analizados a lo largo del texto: aborto, penalización de la homosexualidad, leyes de violencia contra las mujeres, violación, acoso sexual, poligamia, divorcio, repudio y herencia.

El tercer y último capítulo de esta primera parte presenta una aproximación a la sociedad civil magrebí bajo sistemas autoritarios de gobierno. Su autor y editor de la obra, Carmelo Pérez Beltrán, elabora un marco teórico en que sitúa el concepto de sociedad civil en el contexto del Magreb. Para ello aborda el desarrollo de la sociedad civil en el Magreb contemporáneo y pone en relación dos perspectivas de análisis, una optimista desde la transitología y la otra más negativa desde la persistencia del autoritarismo. Finalmente, presenta las características de la sociedad civil y las nuevas formas de definirla después de la irrupción de las protestas en 2011. El autor afirma que a pesar de

los obstáculos que ponen los regímenes autoritarios, sigue habiendo un espacio de agencia en «donde los ciudadanos han logrado organizarse de muy diversas maneras con el fin de contrarrestar las derivas autoritarias de sus gobernantes y de convertirse en voceros de cambios democráticos. En este marco organizativo, las protestas se convertirán en su principal instrumento de desafío y confrontación frente al régimen político o económico» (p.126). Los nuevos movimientos de protestas han logrado generar una cultura más democrática y participativa que no solo se encuentra en la emergencia de nuevos modelos de organización y acción, sino que también, tal como señala el autor, en la sociedad civil tradicional (sindicatos, ONG, asociaciones). Antes de las denominadas primaveras árabes, estas estructuras habían virado hacia la profesionalización y la despolitización, sin embargo, gracias al impulso de las protestas, ahora han vuelto a jugar un papel más dinámico dentro de la sociedad civil.

La segunda parte comienza con un capítulo sobre Argelia en el que se analizan las protestas y movimientos sociales desde la llegada al poder de Bouteflika hasta las movilizaciones post-Hirak (1999-2022), un periodo en el que se reconfigura el poder tras la elección del nuevo presidente Abdelmadjid Tebboune en 2019. Sus autores, Laurence Thieux, Alicia Olmo-Gómez y Miguel Hernando de Larramendi, parten de los antecedentes de las protestas del Hirak mostrando así un proceso acumulativo de experiencias y acción colectiva. La principal conclusión del trabajo es que la reactivación de viejos mecanismos de compra de la paz social a través del clientelismo y las prebendas no parecen suficientes para silenciar las manifestaciones de malestar social y, además, aumentan aún más el descontento entre los sectores que no se ven beneficiados por el sistema de redistribución de recursos.

El siguiente capítulo se centra en el estudio de la evolución de la acción colectiva, participación y representación política de las mujeres en el Gobierno de Marruecos desde finales del siglo XX hasta 2021. La autora, María Angustias Parejo Fernández presenta el desarrollo de las luchas de los movimientos de mujeres centradas en las demandas jurídicas y de participación y representación política. De este proceso destaca el papel fundamental que han tenido las feministas desde finales de los noventa en poner sobre la mesa de la agenda política el género como categoría relevante que ha de tomarse en serio. Igualmente, la autora ofrece una descripción de la representación de las mujeres en el Gobierno de Marruecos, cuya evolución ha sido posible gracias en gran medida a la acción colectiva y estrategia de lucha de las feministas. No obstante, la autora afirma que, a pesar del proceso de autonomización, madurez y diversificación de los movimientos de mujeres, la influencia de la agenda feminista en el ámbito de la representación política ha sido, por el momento, puntual y limitada al poder ejecutivo.

Para finalizar con el Magreb la obra incluye la lucha de la población saharaui por la autodeterminación que persiste hasta nuestros días. En su capítulo, Isaías Barreñada Bajo, describe y analiza las resistencias saharauis frente a la *realpolitik* que busca normalizar la anexión del Sáhara Occidental a Marruecos. El autor explica las causas de la recomposición y diversificación de la resistencia y presenta el escenario actual de lucha en el que destacan diversos frentes de resistencia: el diplomático, la acción colectiva pacífica en los territorios ocupados, la construcción del Estado en el exilio y en las zonas liberadas y, por último, la lucha armada. Las múltiples resistencias del pueblo saharaui han logrado un objetivo primordial y es hacer valer la identidad nacional y sus demandas a pesar del empeño de Marruecos y de la inacción internacional.

Los últimos tres capítulos del libro están dedicados a Oriente Próximo, empezando por Egipto, en su capítulo, Bárbara Azaola Piazza, analiza la evolución de las movilizaciones sociales durante el presente siglo desde la era de Mubarak hasta al-Sisi. Presenta una contextualización de la situación actual dominada por una exacerbación del autoritarismo contrarrevolucionario que limita al máximo los espacios de expresión y manifestación, a lo que habría que sumar las múltiples crisis que desbordan las desigualdades sociales. En este contexto, las protestas se ven reducidas a lo que la autora llama micro-dinámicas participativas y a una politización contenida de la población, en la que destaca el papel de la acción colectiva de las mujeres. Estas protestas de baja intensidad, y con frecuencia limitadas al ámbito virtual, se dan bajo unas condiciones objetivas de potencial estallido social, no obstante, la autora afirma que ante el temor de que eso pueda ocurrir, todas las fuerzas contrarrevolucionarias de la región, con el visto bueno internacional, harán por contener tales movimientos de resistencia.

A continuación, el análisis de las protestas se traslada al contexto sirio a manos de Ignacio Álvarez-Ossorio Alvariño y Leila Nachawati Rego y su capítulo sobre las dinámicas de resistencia bajo el régimen de al-Asad. Los autores presentan dos experiencias que parten de las movilizaciones civiles que emergieron a partir de 2011, los Comités de Coordinación Local y el Centro de Información de Kafranbel. El estudio pone de relieve la resiliencia de estos movimientos, su carácter innovador y transgresor y su evolución a lo largo de las diferentes fases de lo que acabó siendo un conflicto de consecuencias trágicas para la población. En este contexto, los activistas de Kafranbel intentaron defenderse contra la doble amenaza, por un lado, el brutal ataque de régimen sirio y por otro, el avance de los grupos extremistas. Un panorama desolador que desterró las experiencias revolucionarias civiles y pacíficas con la reocupación por parte del régimen de los territorios liberados.

Finalmente, la obra culmina con un capítulo dedicado a las protestas y resistencias en Palestina a manos de José Abu-Tarbush. En él ofrece una perspectiva histórica del ciclo de protestas que divide en tres fases desde 1920 a 2021, lo cual nos ayuda a comprender el momento actual, aunque anterior al 7 de octubre de 2023, periodo que marcará sin duda los discursos y acciones de los movimientos de liberación nacional palestinos y que, por razones obvias, queda fuera de este análisis. Un denominador común que el autor destaca de las movilizaciones a lo largo de su dilatada historia es el protagonismo de la sociedad civil que se ha mostrado muy por encima de las organizaciones representativas y sus dirigentes políticos, además de la propia Autoridad Nacional Palestina. No obstante, pese a su importancia, el autor también reconoce la necesidad de reconstruir un movimiento nacional fuerte, renovado, unificado y adaptado a los desafíos actuales. Posiblemente, haya llegado el momento de impulsar seriamente ese movimiento y ese debate en un contexto, además, en el que el colonialismo de asentamientos, el sistema de apartheid y el sionismo están sufriendo un gran descrédito a los ojos de la sociedad civil internacional.

La primera conclusión que podríamos extraer de este trabajo colectivo es que las protestas no se han agotado con la primavera árabe ni con la reconfiguración del autoritarismo, sino que han continuado de diversas formas, se han descentralizado y diversificado. Lo mismo ocurre con las demandas sociales. Existen constantes claras como en el caso del Sahara Occidental y Palestina o como las demandas relacionadas con el agravamiento de la situación económica, la corrupción política y económica, el autoritarismo, las leyes de familia, etc. Pero, este trabajo también muestra una mayor

interseccionalidad de las mismas, incluyendo las relacionadas con las libertades individuales, sexuales, la discriminación racial que no está suficientemente abordada en esta obra, etc. Otro aspecto que se puede deducir del presente trabajo es que, a pesar de las reservas de tipo moral y su uso electoral, algunas cuestiones que antes eran tabú ahora empiezan a plantearse más abiertamente en el debate público gracias en gran medida a una cultura más plural generada por las dinámicas de protestas y acción colectiva en sus diferentes e innovadores formatos.

Nadia Hindi Mediavilla
Grupo de Investigación HUM-108
(Estudios Árabes Contemporáneos)
Universidad de Granada

AGUIAR AGUILAR, Maravillas; CABO GONZÁLEZ, Ana María; MONFERRER-SALA, Juan Pedro (coords.). *Labore et constantia. Estudios andalusíes: ensayos selectos.* Colección de Estudios Árabo-Islámicos de Almonaster la Real, 22. Córdoba: UCOPress. Editorial Universidad de Córdoba, Editorial Universidad de Sevilla, Servicio de Publicaciones. Universidad de La Laguna, 2022. 784 páginas: ilustraciones (blanco y negro y color); 25 cm. ISBN UCOPress: 978-84-9927-706-6. ISBN Editorial Universidad de Sevilla: 978-84-4722375-6. ISBN Servicio de Publicaciones. Universidad de la Laguna: 978-84-167471-22-5. D.L.: CO 1048-2022.

Recibido: 25/08/2024 **Aceptado:** 30/10/2024

El volumen «Labore et Constantia» es una compilación que incluye veintiséis ensayos y un anexo, en su mayoría destinados a temas andalusíes, todo ello precedido de una sección preliminar dedicada a valorar y reconocer el trabajo y trayectoria académica de María Arcas Campoy, catedrática de Estudios Árabes e Islámicos en la Universidad de La Laguna y figura destacada en el campo de estudio del derecho islámico y la historia y sociedad de al-Andalus.

La sección preliminar abre con una *Presentación* (pp. 15-16) y una biobibliografía titulada «María Arcas Campoy: Labore et Constantia» (pp. 17-47), ambas redactadas por Maravillas Aguiar Aguilar. Esta introducción recoge en detalle el aporte académico de Arcas Campoy.

Con ello, se rinde homenaje a María Arcas Campoy y su inestimable contribución al campo de los estudios árabes, en especial por la aportación de esta profesora en el derecho islámico, «María Arcas, el derecho islámico y la Escuela de Estudios Árabes», pp. 49-75, por Camilo Álvarez de Morales y Emilio Molina López. Se cierra esta sección con el capítulo «Los estudios árabes en la Universidad de la Laguna» (pp. 77-104) también de Maravillas Aguiar Aguilar, que ofrece un análisis de esta cuestión desde los inicios en los que Arcas desempeñó un papel fundamental.

A continuación, aparecen los *Estudios*, un total de veintiséis ensayos que analizan una amplia variedad de temas relacionados con los estudios andalusíes y dos relacionados con nuestra región vecina, el Magreb, en la época premoderna. Todos ellos se presentan en el libro ordenados alfabéticamente, pero consideramos que es más útil al lector de esta reseña una presentación por temáticas principales.

Jordi Aguadé en su artículo «Acerca de la voz *macange* en *El Quijote*», (pp. 107-115) indaga en el origen y significado exacto de la palabra *macange* en el relato del Cautivo en la primera parte del *Quijote* aportando una detallada investigación sobre la etimología del término. Su análisis arroja luz a la comprensión de la novela de Cervantes, al mismo tiempo que demuestra la influencia árabe en la literatura española clásica.

A su vez, Joaquín Bustamante («Algunas correspondencias entre fitónimos de Canarias y del árabe *ḥassāniyya*», pp. 145-169) investiga una selección de fitónimos canarios y busca la analogía con otros términos en árabe ḥassāniyya mostrando cierto paralelismo y correspondencia entre los nombres canarios de ciertas plantas y algunos fitónimos parecidos en el árabe del Sahara de la misma especie o similar. Mediante la identificación y estudio de estas correspondencias, Bustamante ofrece una perspectiva

valiosa sobre la influencia recíproca entre las comunidades humanas y su entorno, lo que se materializa en el lenguaje.

Celia del Moral Molina, en «Poemas y anécdotas de cadíes, alfaquíes y poetas en la Granada islámica, según al-Maqqarī» (pp. 565-589), presenta una recopilación de anécdotas y poemas de personajes dedicados al derecho que evidencian la riqueza cultural y literaria de la Granada islámica. A través de los versos y relatos de figuras prominentes, tales como cadíes, alfaquíes, tradicionistas, secretarios y predicadores.

En su estudio titulado «Aḥmadu Wuld ʿAbd al-Qādir: El poeta y el alma de un pueblo nómada» (pp. 591-615), Ould Mohamed Baba examina la figura del poeta mauritano Aḥmadu Wuld ʿAbd al-Qādir. Inicialmente, Ould Mohamed Baba introduce el concepto y realiza una breve cronología de la literatura mauritana, producida en árabe *fuṣḥà*, situando así la obra del poeta en su contexto cultural y destacando su relevancia en Mauritania. A continuación, analiza en profundidad la vida y las obras más representativas de Wuld ʿAbd al-Qādir. Finalmente, Ould Mohamed ofrece la traducción y el análisis crítico de una de sus piezas literarias más significativas, «El navío».

En su artículo titulado «De algunas imágenes magrebíes en la *Historia de los Reyes Moros de Granada* de Esteban de Garibay» (pp. 489-519), Manzano Rodríguez se propone «abordar la imagen que Esteban de Garibay proyecta sobre el Magreb y los sultanes de Fez» (p. 490). Para ello, Manzano analiza las representaciones del Magreb en la obra de Garibay, recientemente publicada por C. Isabel Lorca González, Rafael Peinado Santaella y Francisco Vidal-Castro (Granada, 2019). Este análisis permite ampliar la comprensión occidental del mundo islámico.

Franco-Sánchez, en su extenso estudio titulado «El periplo inserto en el *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik* de al-Bakrī: Estudio de los textos, localización y conclusiones» (pp. 363-423), analiza minuciosamente los relatos de viajes presentes en la obra de al-Bakrī. Este análisis proporciona una nueva comprensión de las rutas y lugares descritos por el destacado geógrafo andalusí del siglo XI. El estudio se complementa con útiles tablas y material cartográfico representativo.

Por su parte, Roldán Castro, en su capítulo «Lorca, paradigma de ciudad idealizada en la geografía de al-Qazwīnī. Una sugerente perspectiva oriental del siglo XIII» (pp. 667-688), examina cómo al-Qazwīnī, en su obra, entrelaza elementos de narrativas orientales y occidentales para crear una visión idealizada de Lorca. El análisis profundiza en las técnicas literarias y recursos utilizados por al-Qazwīnī para conectar esta ciudad con el mundo islámico de su época. El trabajo incluye tanto el texto árabe como la traducción del capítulo sobre Lorca.

Ana María Cabo González, en su estudio titulado «El *Kitāb al-Tayŷribatayn ʿalà adwiyat Ibn Wāfid* de Ibn Bāŷŷa y Sufyān al-Andalusī. Edición árabe y traducción al español de las letras *Šīn-Gayn*» (pp. 171-194), aporta significativamente al campo de la traducción y edición de textos árabes. Su trabajo nos presenta un fragmento inédito de esta obra, cuya finalidad fue la de completar el libro sobre medicamentos simples de Ibn Wāfid. Su estudio nos ayuda a comprender la literatura científica farmacológica y médica de la época a través de la obra del zaragozano Avempace (Ibn Bāŷŷa) y su colaborador Sufyān.

Julia María Carabaza Bravo, en «Aves de corral en la literatura científica andalusí» (pp. 217-245), ofrece una perspectiva científica sobre la agricultura y la gastronomía andalusí. Su análisis de las referencias a las aves de corral en la literatura de la época revela una rica intersección entre ciencia y cultura.

Expiración García Sánchez, en «Figuras de mujer a través de las obras de los naturalistas andalusíes» (pp. 425-454), investiga las representaciones femeninas en los textos de mujeres andalusíes. Su análisis destaca la sensibilidad hacia la mujer de esa época. Su estudio ofrece nuevas perspectivas sobre figuras femeninas poco exploradas antes, aportando mayores datos al estudio de género en el contexto medieval islámico.

Roser Puig Aguilar, en su artículo «El uso de la azafea de Azarquiel en la predicción de la visibilidad del creciente lunar» (pp. 617-637), analiza y comenta tres capítulos específicos del tratado sobre la azafea *zarqāliyya* de manera práctica. Este trabajo muestra cómo estos métodos ancestrales no solo influyeron en la comprensión del cosmos en la Edad Media, sino que también sentaron las bases del futuro de la ciencia astronómica.

Por un lado, en su ensayo titulado « Un ouvrage bio-hagiographique exceptionnel pour l'étude de l'arabe vernaculaire/semi-vernaculaire de Tunisie: le *Nūr al-armāš fī manāqib (Abī l-Ġayt) al-Qaššāš* d'Ibn Abī Liḥiya al-Qafṣī (vers 1032/1622-3) » (pp. 521-540), Mohamed Meouak realiza un análisis de un texto bio-hagiográfico con la intención de analizar la historia social y lingüística del Magreb premoderno.

Por otro lado, Juan Pedro Monferrer-Sala, en su obra «Dos textos de *al-Maqāmiᶜ al-ṣulbān* de al-Ḫazrağī (s. XII) con citas del evangelio de Juan» (pp. 541-564), investiga la relación literaria del cristianismo con el mundo árabe-andalusí mediante la interpretación de una selección de textos de traductores bilingües latino-árabes de al-Andalus. Monferrer-Sala presenta el texto árabe y la traducción de dos pasajes del evangelio de San Juan, que el cordobés Aḥmad al-Jazrağī (519-582/1125-1136) incluye en su obra polemista/*radd*, escrita durante su cautiverio en Toledo en 1145-1146.

En su estudio titulado «Innovación epigráfica almorávide. Lápida del Castelo de São Jorge (Lisboa)» (pp. 115-143), Carmen Barceló ofrece un análisis exhaustivo de la caligrafía árabe y sus diversas manifestaciones, revelando un innovador enfoque en una inscripción encontrada en Lisboa. Barceló pone de relieve la diversidad de estilos, técnicas y materiales utilizados en la escritura árabe a lo largo de los siglos y enfatiza la necesidad de investigaciones más profundas del trabajo artesanal del medievo. Además, proporciona la transcripción de una lápida funeraria almorávide perteneciente a Karīm b. Masᶜūd, quien falleció en el año 526/1131.

Por otro lado, Ana Labarta, en su obra «Joyas de época almohade de Santa María del Camí (Mallorca)» (pp. 455-488), examina un conjunto de hallazgos arqueológicos, que incluyen pendientes y monedas. Labarta subraya la relevancia de estos descubrimientos no solo para comprender la evolución de la joyería, sino también para situar las piezas cronológicamente de forma acertada. Entre otros hallazgos significativos se encuentran los pendientes del Museo Benaki y la divulgación del tesoro almohade en el Museo de Mallorca.

Inmaculada Camarero Castellano, en su capítulo «Arrendar un molino de agua harinero en al-Andalus: Derechos y deberes» (pp. 195 - 216), aborda las cuestiones

legales y económicas de la vida cotidiana en al-Andalus, ofreciendo, con ello, una visión de cómo eran las relaciones comerciales y sociales en aquel momento histórico Su estudio de los contratos de arrendamiento de molinos de agua harineros evidencia que la actividad molinera en el Reino de Granada supuso muchos beneficios para las arcas del Estado en forma de impuestos.

Ana María Carballeira Debasa, en «Contribución al estudio de los habices alpujarreños de mezquinos y cautivos (siglos XV-XVI)» (pp. 247-280), tomando como base documental las fuentes textuales árabes junto con los libros de habices castellanos, se centra en el estudio de los habices de índole religiosa a partir del análisis de dos inventarios redactados en 1527 y 1530; dichas fuentes contienen una pormenorizada relación de propiedades eclesiásticas, pero además, permiten estudiar las antiguas donaciones pías islámicas de tipo caritativo cuyos beneficiarios eran mezquinos y cautivos. Con ello, Ana María Carballeira revela el papel fundamental de los habices en la sociedad de la Alpujarra islámica.

Alfonso Carmona González, en «Cuestiones relativas al *gaṣb* (usurpación) en al-Andalus. Dos textos del *Mufīd li-l-ḥukkām* de Ibn Hišām de Córdoba» (pp. 281-301), hace un análisis de los aspectos jurídicos y sociales del delito de usurpación (*gaṣb*, apoderarse ilegítimamente de bienes ajenos), término que aparece mencionado una vez en el Corán (18:79). Su análisis proporciona un conocimiento más profundo del complejo sistema legal de la época.

Rachid El Hour, en «De nuevo sobre la institución del cadiazgo andalusí en el periodo almorávide: Reflexiones sobre el caso de Zaragoza, ciudad frontera» (pp. 303-318), hace un retrato histórico de la ciudad de Zaragoza, una de las más importantes capitales de al-Andalus en época almorávide, de la que destaca su frondosa naturaleza y numerosos ríos, su amplia producción agrícola e industrial, sus características arquitectónicas y urbanísticas propias de una gran ciudad, aportando datos históricos y acontecimientos que arrojan luz sobre el cadiazgo de la ciudad, al mismo tiempo que aporta datos sobre la complejidad de la política y la sociedad de la época.

Maribel Fierro, en «Los jueces de Córdoba durante el emirato omeya (ss. II/VIII-III/IX) y los requisitos para ser cadí» (pp. 319-361), ofrece una investigación sobre el cadiazgo o judicatura, la principal de las instituciones legales en la Córdoba islámica. Maribel Fierro realiza un análisis de los requisitos para ser cadí en la época del Emirato Omeya aportando datos que ayudan a comprender la complejidad política y social de la época.

María Dolores Rodríguez Gómez, en «Desmontando tópicos sobre las mujeres andalusíes: Las musulmanas del Archivo de la Catedral de Granada (siglo XV)» (pp. 639-665) intenta deshacer tópicos presentando una breve aproximación a los derechos y obligaciones que ofrecía el Derecho islámico (*fiqh*) a las mujeres musulmanas en materia de propiedad, analizando la participación femenina en las actas notariales halladas en el fondo árabe del Archivo de la Catedral de Granada del período comprendido entre el año 1232 y el 1492. Su estudio demuestra que el derecho islámico permitía a las mujeres musulmanas y a las norteafricanas ejercer sus derechos de propiedad con mayor autonomía que las cristianas.

A su vez, Delfina Serrano, en «Ibn Abī Zamanīn (m. Granada 399/1088) e Ibn Rušd al-Ǧadd (m. Córdoba 520/1126) sobre arbitraje (*taḥkīm)* y conciliación (*ṣulḥ*)» (pp. 689-700), mediante una serie de traducciones comentadas del árabe al inglés, analiza las doctrinas legales sobre el arbitraje y la conciliación de conflictos entre particulares el arbitraje (*taḥkīm*) y la conciliación (*ṣulḥ*). Por consiguiente, tanto el arbitraje como la conciliación ofrecen una alternativa legal que pueden evitar ciertos procesos judiciales ordinarios.

Fatima Tahtah en « **العقلانية في الفقه عند ابن رشد** » (*al-ʿaqlāniyya fī l-fiqh ʿinda Ibn Rušd*), «El racionalismo en el *fiqh* según Ibn Rušd», (pp. 701-707), basándose en un artículo de Ibrāhīm Būršāšan sobre la obra de Ibn Rušd al-Ḥafīd, Averroes el Nieto (1126-1198), titulado *Naḥnu fī ḥāŷa ilà Ibn Rušd?* («¿Necesitamos a Ibn Rušd?») analiza la integración de principios racionalistas en el pensamiento jurídico islámico (*fiqh*) para interpretar y formular las leyes islámicas.

Francisco Vidal-Castro, en su artículo titulado «Derecho islámico clásico para el siglo XXI. La figura mālikí del *laqīṭ* (expósito) para la protección de los niños abandonados en Marruecos» (pp. 709-735), analiza en profundidad una figura jurídica concreta, el niño expósito según la tradición legal *mālikí*. Su estudio supone una valiosa aportación al conocimiento y la aplicación del derecho islámico en el Marruecos contemporáneo como ejemplo para abordar humanamente problemas sociales contemporáneos, tales como el de los «niños de la calle».

Por último, Amalia Zomeño con su trabajo «Sobre las notificaciones de los jueces en los documentos notariales granadinos» (pp. 737-754) contribuye a conocer más en profundidad la regulación procesal, explicando una serie de fórmulas legales que se encuentran escritas en los documentos árabes notariales existentes del último cuarto del siglo XV en la Granada nazarí.

La obra pone su broche final con un anexo titulado «Recuerdo de un 10 de febrero de 2015: discurso de recepción como Doctor Honoris Causa por la Universidad de La Laguna de Federico Corriente Córdoba» (pp. 757-784) que reproduce dicho discurso y la previa presentación de la *laudatio* que hace María Arcas de Federico Corriente, destacado académico en el campo de los estudios arabo-islámicos.

En cuanto a su presentación, el libro destaca por su alta calidad de impresión y excelente tratamiento editorial. La edición es muy cuidada, con papel de calidad, tapa dura con amplias solapas, encuadernación cosida, tipo de letra grande y legible, ilustraciones en color y otros detalles. Además, se valora la inclusión de anotaciones a pie de página y una bibliografía final en cada artículo.

En conclusión, este volumen reúne investigaciones valiosas e importantes en los Estudios Árabes e Islámicos sobre la cultura, sociedad e historia de al-Andalus, con algunas referencias al Magreb. Destacados especialistas abordan temas como el derecho islámico, la lengua y literatura, historia e historiografía, geografía, ciencias naturales, hagiografía, religión y cultura material.

Ana María Sánchez Medina
Grupo de Investigación HUM761
Universidad de Jaén

BENAICHA ZIANI, Naima. *Lenguas de Argelia. Estatus e impacto sociopolítico*. Prólogo de Francisco Moscoso García. Colección Estudios Árabo-Islámicos de Almonaster la Real, n.º 21; Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla; ISBN 978-84-472-2307-7 (edición impresa).

Recibido: 20/09/2024 **Aceptado:** 02/12/2024

La autora de este libro es actualmente profesora titular en la Universidad de Alicante. El libro está dedicado al delicado tema de las lenguas en el mundo árabe y especialmente en el Magreb, y a la diversidad lingüística que existe en la República Argelina. El mensaje que transmite la autora a través de este libro es la necesidad de que el árabe argelino sea reconocido oficialmente y se le otorgue un estatus oficial. El libro está estructurado en diez capítulos, en cada uno de los cuales se nos cuenta la historia del uso, aprendizaje y enseñanza de las lenguas existentes en Argelia –árabe clásico, árabe argelino, francés y *tamazight*–. Uno de los puntos fuertes indudables del libro es que esta historia está contada en primera persona; la autora, como ella misma subraya repetidamente en el libro (pp. 32, 113) es nativa de Argelia y conoce la situación lingüística de su país desde dentro.

El primer y segundo capítulos marcan la pauta de todo el libro e introducen al lector la compleja situación lingüística del Magreb. La autora presenta una visión general del bilingüismo y la diglosia –dos conceptos que definieron y siguen definiendo casi todos los enfoques académicos sobre la situación de la lengua árabe en el mundo árabe– haciendo hincapié en el Magreb (ante todo, Marruecos, Túnez y Argelia). Hacia finales del primer capítulo la autora propone el uso del término poliglosia (p. 33) y a continuación, en el segundo capítulo, que se centra en un lacónico análisis de la situación lingüística en los países del Magreb, se utiliza el término poliglosia.

El tercer capítulo ofrece una visión general de la identidad histórica y lingüística de Argelia desde una perspectiva ideológica. En este capítulo la autora trata varios ejemplos de textos en árabe argelino de diferentes épocas históricas, así como de la historia de su estudio, con el objetivo de defender el derecho del árabe argelino a obtener oficialmente el estatus de lengua. Por último, la investigadora describe un reciente intento de convertir las escuelas argelinas al árabe argelino que, sin embargo, no tuvo éxito.

En el cuarto y quinto capítulos se continúa un análisis de la compleja situación lingüística de la República Argelina, con especial atención a los estatus del francés y el *tamazight*. El sexto capítulo sigue con un resumido debate sobre el estatus del árabe argelino y menciona las recientes consultas oficiales para explorar la posibilidad de otorgar al árabe argelino un estatus oficial.

Los capítulos séptimo y octavo están dedicados a un repaso de ejemplos del uso del árabe argelino en la literatura: el capítulo séptimo contiene una breve panorámica del género de la canción, desde la música andalusí hasta el *raï,* mientras que el capítulo octavo ofrece al lector una excursión por el uso del árabe argelino en el teatro, tomando como ejemplo las obras de Abdelkader Alloula.

Le sigue el noveno capítulo, en cual la autora presenta los resultados de un cuestionario sobre la importancia de una serie de lenguas a los ojos de los propios argelinos. Aunque el cuestionario se realizó de forma limitada y sólo en una ciudad, los resultados muestran una innegable preferencia de los participantes en la encuesta a favor del árabe argelino. Por último, en el décimo y último capítulo, la autora reitera su llamamiento a la preservación de la diversidad lingüística en el país y a la oficialización del árabe argelino.

En esta reseña me gustaría evitar el efecto que describe este proverbio argelino: "bebimos del hermoso pozo donde muchos han metido la mano para beber. Después de nosotros, este pozo sólo sirve para lavarse los pies" (**حنى شربنا من البير كي كان زين وكي كترو فيه ليدين خليناه لغسيل الرجلين**). No obstante debo hacer algunas críticas:

– La autora excluye de su análisis a otros países del Gran Magreb Árabe explicando en la nota a pie de página que se basa en la continuidad de la inteligibilidad mutua (p. 32) mientras que los dialectos del Magreb, según la clasificación habitual, se basan en un conjunto de marcadores sobre todo gramaticales y lexicales. Además, es obvio que un nativo del este de Túnez y un nativo del oeste de Libia se entenderán mejor que un nativo del centro de Marruecos y un nativo del este de Argelia. La autora, sin duda, tiene todo el derecho a seleccionar cualquier parte del Magreb para su análisis, pero debería haber buscado una mejor justificación. Por ejemplo, el hecho de que los tres países tengan el francés como una de las principales lenguas habladas (lo que no es el caso de Libia, por ejemplo). Además, habría tenido sentido establecer paralelismos entre los tres países seleccionados en todos los capítulos del libro al menos esporádicamente, sobre todo porque hay material suficiente para ello.

– Al hablar de polifonía, sería más correcto referirse a Mijaíl Bajtin que a Julia Kristeva (p. 38), ya que fue Bajtin quien propuso el término. También es cierto que la teoría de la polifonía habría sido muy apropiada para hablar de la situación lingüística en Argelia y, sobre todo, del teatro argelino. Es una lástima que la autora, habiendo apenas introducido el término al lector, no lo utilice después.

– A menudo, los capítulos de un libro carecen de una conversación más completa sobre los temas tratados. He aquí dos ejemplos. En el tercer capítulo, la autora menciona que en Francia han estudiado ampliamente los dialectos argelinos y, a continuación, ofrece un conciso análisis de los libros de texto y manuales que se han publicado más recientemente. Sin embargo, este capítulo no menciona ninguno de manuales franceses anteriores, de la época colonial, aunque de hecho hay bastantes (véanse, por ejemplo, los manuales de J. Desparmet, V. Fleury et M. Sualah, M. y A. Djidjelli, etc.). Por otro parte, este capítulo no contiene ningún debate sobre la calidad de dichos manuales, aunque uno de sus subcapítulos –¿Se puede enseñar el árabe argelino?– sugiere que se tratará este tema. En el quinto capítulo dedicado al escritor argelino Abdekader Alloula, la autora no presenta a los lectores ninguna nota biográfica sobre este escritor, que habría sido muy útil. Además, parece discutible la tesis de que la dramaturgia argelina es el único género literario que utiliza el árabe argelino (p. 92), ya que en el capítulo anterior se menciona el mismo *malhun*, que sabemos que es un clásico ejemplo de literatura en árabe dialectal.

Concluyendo, a pesar de las deficiencias mencionadas, *Lenguas de Argelia* es una obra importante que brinda al lector hispanohablante una oportunidad poco frecuente de leer un panorama detallado de la situación lingüística en la República de Argelia. Me gustaría creer que este estudio será el punto de partida de otras obras que seguirán desvelando la compleja y diversa situación lingüística de Argelia, un país no muy lejano de España, pero, a diferencia de Marruecos, bastante poco conocido.

Sarali Gintsburg
Instituto Cultura y Sociedad
Universidad de Navarra

BOUISSEF-REKAB LUQUE, Dris. *Paquita en tierra de moros*. Antequera: ExLibric, 2024, 251 págs. ISBN: 9788410076549

Recibido: 30/09/2024 **Aceptado:** 02/12/2024

Paquita en tierra de moros es un texto de una gran riqueza factual y expresiva. En apariencia, son las memorias del autor sobre su madre, Paquita, a la que rinde tributo en esta narración inclasificable. Pero es también un nuevo periplo por la trepidante vida del escritor, profesor, periodista, traductor, editor y ex preso político, un hombre que lo ha vivido todo, en Marruecos y en España. Aunque dedicado a su madre, el narrador nos advierte que: «Dris mandó redactar estos recuerdos (allá por 2017) pensando sobre todo en su madre, pero dada su personal trayectoria, le es difícil —imposible se podría decir— no incluirse en el relato» (208). Un relato que, además de biográfico y autobiográfico, es también un retrato de una de esas pocas familias mixtas que hubo en tiempos del protectorado español en Marruecos. De aquel matrimonio, de madre española y padre marroquí nació Dris Bouissef-Rekab Luque en Tetuán en 1947. Una vida traumática en muchos aspectos, de constante superación. Dris militó en la organización marxistaleninista marroquí *Ilà al-amām*, por lo que fue detenido en 1976 y condenado a veinte años de cárcel por «atentar contra la integridad interior del Estado» (145), de los que cumplió 13, además de siete meses y diez días desaparecido y torturado en el infame Derb Mulay Cherif. Estando en la cárcel realizó también una tesis doctoral sobre las cárceles españolas durante el franquismo. De niño cabrero a profesor universitario.

Empecemos por los fenómenos paratextuales. Dris, protagonista y autor de este libro es el eco de otros «drises». Hay un desdoblamiento, una multiplicación onomástica de la personalidad (19). Está el «Driss» de la transcripción francesa del Idrís árabe que el autor convierte en este libro en Dris para adaptarlo a la fonética de su lengua materna. Además de ese «Dris», autor y protagonista, hay otro cambio respecto a obras anteriores escritas en francés —*Paquita en tierra de moros* es el primer libro escrito en español—, como *La tyrannie ordinaire: lettres de prison* (2005), *Le fils du souk* (2007) y *A l'ombre de Lalla Chafia* (1989), escrito cuando todavía era un preso político y traducido como *A la sombra de Lala Chafia* (2004). Ahora firma también, por primera vez, con el apellido Luque de su madre, que reina en la cubierta del libro con una foto de otro tiempo.

Hay una advertencia inicial del autor sobre los recuerdos de «la trayectoria de una familia hispano-marroquí» que vamos a leer: «algunos acontecimientos e individuos sumidos en el olvido han sido descritos imaginariamente». Toda una declaración de intenciones y de principios, de alguien que, como otros de su generación, Abdelkader Chaui (*Patio de honor*, 2005) y Mohamed Serifi-Villar (*Le ciel carré*, 2024), han hecho de la memoria el sentido de su vida, y que saben bien que se recuerda a base de olvidar, de imaginar y de humor.

Y hay también una dedicatoria que es otra declaración de intenciones: «Para mi familia, la cristiana, la mora y la atea». Una identidad rica y compleja de un niño que, a veces, jugaba «con los moritos y otras veces con los españolitos, por lo que jugaba de promedio dos veces más que los demás» (87). Pero también la tensión de no ser nunca del todo, ni morito, ni españolito. Una tensión que también se vive en la ciudad de Tetuán tras la independencia: «Los habitantes de la barriada del Generalísimo Franco no estaban todos contentos cuando familias moras empezaron a invadir su territorio» (105). Y en una de esas peleas de juventud, recibir el ominoso insulto de «moro de mierda» (112). Y pese

a esa tensión generalizada de la excepcionalidad difícil de asumir para todos del matrimonio mixto, la fraternidad genuina de familias como los Quiñones (107).

El libro está dividido en cuatro capítulos: Paquita y Mohamed se casan, Aprendiendo a vivir en el Barrio Málaga, Francia, cárcel y años españoles y El retorno. Un texto complejo y juguetón en el que autor, narrador y protagonista se superponen continuamente en un fascinante juego de espejos. Un narrador omnisciente que nos introduce al «viejo Dris» (18), que contempla el mar al albur de los vientos de Levante, «en su poyo frente al estrecho de Gibraltar» (121), personaje que se diferencia y se corresponde también con el autor: «Naturalmente, el viejo Dris todo lo que ha redactado dentro y más tarde fuera de la cárcel lo ha puesto a disposición del autor» (162).

Paquita es «la única mujer no mora» (19) de la medina y se convierte al islam por amor, como leemos en un diálogo entre madre e hijo, en el que recuerda la *huerta* en las afueras de Tetuán donde vivieron, el paraíso perdido. Una madre ausente por las peripecias de su propia vida y de la vida del autor, pero que es clave en la familia y en la biografía del protagonista/autor. El libro reconstruye a menudo conversaciones mantenidas con la madre, que tenía inclinaciones artísticas en el colegio, pero que, en su familia, llegada a Tetuán desde Andalucía en busca de mejor vida, no fueron bien recibidas, y a los 16 años la sacaron del colegio, porque la preferían «ignorante antes que puta» (22), y acabó de dependienta en una zapatería.

Pese a que no era fácil que una española y un marroquí se conocieran (23), se casó con Mohamed, que trabajaba como intérprete en la Delegación de Asuntos Indígenas: «elegantemente vestido, muy guapo y hablaba muy bien español» (28). Amor a primera. Hay unas escenas de ese flechazo que recrea el narrador omnisciente y que son de esos momentos de alta carga ficcional, junto con los diálogos, que tiene el libro: «Se dieron la mano y se sonrieron. De los ojos de él salió una lucecita como pícara y saltaron otra vez esos rayos que hicieron latir con más calor el corazón de ella, que apartó su mirada, quizás sonrojándose un poco, y se separaron, pensando los dos en el día siguiente por la tarde» (31).

El padre, severo, colérico, jugador profesional de fútbol en el Atlético de Tetuán, fue expulsado del trabajo por una disputa con su superior al que le dijo: «¡Me cago en Dios y en tu puta madre, cabrón!» (47). Participó en la guerra civil española y luego fue falangista con pistola en Tetuán, «fiel al colonialismo y al franquismo» (46, con foto). Un franquismo y un Franco que gozaron –y siguen de alguna manera gozando, en una suerte de metonimia de los años del protectorado, de cierto prestigio–. Tras perder su trabajo, Paquita, acompañada de Dris, en una escena de película, intercepta la comitiva del alto comisario, Rafael García Valiño para hacerle entrega de una carta para que interceda por su marido. Readmitido el padre en otro trabajo, Paquita consigue matricular a sus seis hijos en la escuela, no sin pocos contratiempos, pues tenían «nombres de moros» (61). Dris acabó en una escuela franco-marroquí, donde a su lengua materna y paterna, el *dariya*, el árabe marroquí, añade la lengua francesa, que se convertirá en su lengua de estudio y de cultura. Otra de las muchas peculiaridades biográficas de Dris es que, tras terminar esa escuela siguió estudiando en la Alianza Israelita Universal y por último en el liceo francés de Casablanca, lugares que le dejaron un «complejo de pobre» (123).

Tras la independencia en 1956 los españoles empiezan a dejar Marruecos. La familia se muda al Barrio Málaga, a la casa de la abuela Josefa, que se ha ido a España. El padre

de Dris se va a trabajar lejos de Tetuán y sus amoríos llegaron a oídos de Paquita, que allí se fue a meter en vereda a su marido, dejando a sus seis hijos solos, bueno, en realidad, las dos hijas se hicieron cargo de los niños. En uno de esos diálogos, Paquita, «una mujer recta y honesta en lo que decía y en lo que hacía» (92), que no hablaba mucho de dios ni del infierno, pero que contaba cuentos, justifica por qué abandonó a sus hijos (94). De esos años rememora el narrador, con «dolor retrospectivo» (82), los castigos corporales en los colegios y en las familias.

A veces el relato incluye interesantes disquisiciones sociológicas y políticas, como la que lleva a cabo sobre la educación, acuñando el neologismo, *analfabetizar* (108), que muestra su intimidad y libertad con la lengua española. También hay información relativa a las peleas y los juegos de los niños, como el parchís; al despertar de la sexualidad o a las amistades, españolas y marroquíes, a las que pasa revista (103). Y el cine, el mismo cine que se proyectaba en España, de vaqueros, las películas de Cantinflas o *Marcelino pan y vino*, precedido del NO-DO (113), y los tebeos de *Tarzán* y *El Capitán Trueno* (114). Y el fútbol que no falte.

«Cruzó España en autostop»… «trabajó en una fábrica que hacía banastas para frutas» y «allí perdió él su complejo de pobre» (127); y en 1967, comienza a estudiar lengua y literatura españolas en la Facultad de Letras de Toulouse. En Francia, la personalidad del protagonista se transforma, toma conciencia de su no educación, ni sexual ni sentimental, y se politiza. Estamos ya en el 68. El primer amor, o más bien la primera vez que hace el amor. En 1970 conoce a Lucile, francesa, y con Palestina de fondo, intensifican su militancia política. Su inmersión en los textos marxistas le confirma que «las realidades sociales y políticas eran obra humana y no obra divina» (137). Aumenta el entusiasmo revolucionario, su sueño de llevar la justicia y la igualdad al pueblo marroquí (138). Pero también es el momento de los primeros desencantos políticos, al ser expulsado de la organización en la que militaba, *Ilà al-amām*, por no querer separarse de su compañera Lucile, con quien acaba casándose y juntos se trasladan a Marruecos en 1972. De nuevo en estas páginas una de esas digresiones, un pequeño ensayo político sobre marxismo y democracia. El narrador habla desde otro tiempo y escribe: «Dris ya no es marxista» (139), porque dejó de creer en que la violencia es un medio legítimo.

Al regresar a Marruecos, obtiene una plaza de profesor y regresa a la militancia, que le lleva a la cárcel en 1976. En los 13 años de cárcel, el apoyo de Lucile fue decisivo para sobrevivir, así como el de Paquita. De esos años de cárcel en la prisión central de Kenitra recuerda a los que se fueron, como Saida Mnebhi, por negligencia médica, en la huelga de hambre que hicieron en 1977, o Abdellatif Zeroual, por las torturas. Recuerda las líneas rojas que traspasaron sus grupos políticos, que tenían que ver fundamentalmente con la monarquía y el Sáhara (149). Los años de cárcel dejan múltiples secuelas en los cuerpos y en los espíritus, y entre otras, la pérdida de la fe en todo. En un precioso diálogo entre Dris y su madre, este le dice: «Oye, mamá, ¿es verdad que ya no eres mora, ni cristiana, ni nada?» (146).

Del generalizado sufrimiento psicológico y las muchas angustias carcelarias, destaca la «angustia sexual» (160), pero también la capacidad del ser humano para adaptarse (aunque algunos sucumbieron): «la mente humana busca y encuentra resquicios para resistir» (165). El poder subversivo y curativo de la risa: «esas hilarantes carcajadas, salidas o sacadas del fondo de su sufrimiento, seguía resonando durante horas en sus oídos

y en sus corazones y eran como un bálsamo» (151). Luego llegarían también las luchas internas y, de nuevo, las decepciones. Recuerda que pese al régimen de Hassan II, «dictatorial y cruel que ejerció una represión feroz y despiada contra sus opositores» (153), gozaron de privilegios en la cárcel por el apoyo de organizaciones como Amnistía Internacional, de las fuerzas progresistas de Marruecos, pero sobre todo por el apoyo de los familiares y sociedad civil. De esos grupos ciudadanos de apoyo surge el conocimiento de la que será su segunda esposa cuando salga de la cárcel y se divorcie de Lucile, Fátima. Páginas dolorosas relativas al mutuo acuerdo de separarse sentimentalmente con Lucile, pero que siguen siendo marido y mujer porque Lucile quiere seguir visitándole en la prisión. *Paquita en tierra de moros* es un homenaje a la madre del autor, pero es también un homenaje a Lucile y a Fátima. El 7 de mayo de 1989 salió de la cárcel. El divorcio. La ardua búsqueda de empleo. El apoyo de camaradas de los de verdad. La búsqueda de Fátima. El nacimiento de su única hija. Colabora con la prensa marroquí y española. En 1991, un esbirro del todopoderoso ministro del Interior, Driss Basri, a raíz de un artículo publicado en *El País*, le transmite un «aviso para navegantes» (175): «los periodistas marroquíes debemos cuidar la imagen de nuestro país», o «te pueden romper la cara» (176). La salida precipitada hacia España, donde le acogen camaradas de los tiempos de Francia, con los que compartió cárcel a principios de los setenta en Figueras. Trabajar en lo que fuera hasta encontrar trabajos dignos, hasta 2001 en que Dris, que «nunca fue feliz en España» (183), decide regresar a Marruecos. Y no fue feliz porque pese a ser y sentirse español y haber tenido trabajos muy dignos, como en *Le Monde Diplomatique* en español, sufrió el estigma de su «nombre moro» (183-186), el racismo.

El retorno a Marruecos, tras diez años en España, tampoco fue fácil, pues «las pocas esperanzas» a la muerte de Hassan II «se disiparon muy pronto» (200). Muchos reencuentros con amigos y ex presos políticos, con el español como lengua de amistad (202). Una digresión política de 12 páginas muy críticas con «sus dos países», pero que advierte al lector que puede «saltárselas» (208). Dris, el protagonista, el autor, pasa los últimos años muy cerca de su madre, cuidándola, intentado reconstruir el puzle de su vida única. Paquita le cuenta recuerdos de su niñez, de los años de cárcel, de las difíciles decisiones que tuvo que tomar. En las últimas páginas, las conversaciones dialogadas con Paquita ya con alzhéimer, que reproducen su mundo interior, un magma de recuerdos inconexos. El 25 de diciembre de 2006 fallece y, de nuevo, los problemas, tanto con españoles como con marroquíes, para el entierro. Ser de dos países y dos religiones, pero no ser de ninguno ni de ninguna.

Paquita en tierra de moros son los recuerdos de un republicano impenitente que le ha tocado ir «con dos reyes a cuestas» (208), encarcelado en Marruecos y en España por sus ideas políticas, pero que nunca ha perdido la fe en el ser humano, con una familia, que está en Marruecos, España, Francia, Bélgica, Alemania, Finlandia e Inglaterra, con todo tipo de parejas, «una micro-humanidad» (251). Y la última frase: «Todo eso gracias a Paquita y a Mohamed, o quizás gracias a la abuela Josefa. Quién sabe» (251).

Gonzalo Fernández Parrilla
Universidad Autónoma de Madrid

DE DIEGO GONZÁLEZ, Antonio. *El Corán*. Estudio introductorio y traducción. Córdoba: Almuzara, 2024. Colección Espiritualidad. 576 páginas. ISBN: 978-84-11318-79-2.

Recibido: 01/12/2024 **Aceptado:** 02/12/2024

Uno de los desafíos más grandes a los que puede enfrentarse un arabista es la traducción del libro sagrado del islam. Este texto, a veces más alusivo que explícito, con un mundo de referencias bíblicas y árabes preislámicas en su interior, poseedor de una temática diversa y un tono cambiante, con reiteraciones y rupturas del discurso que pueden resultar desconcertantes a un lector ajeno a la tradición islámica, exige al traductor, además de un sólido conocimiento de la lengua árabe, una continua toma de decisiones estilísticas y traductológicas. Cada nueva traducción de un texto de estas características que se resiste a quedar fijado en una versión definitiva es, por tanto, bienvenida; especialmente si posee la calidad y excepcionalidad de esta que nos ocupa, realizada por Antonio de Diego.

No es solo el aspecto estilístico lo que caracteriza esta traducción, sino la posición desde donde se propone esta lectura y el objetivo que pretende conseguir. En el estudio introductorio, que nos presenta un erudito y personal ensayo sobre qué es el Corán, se explica también el punto de vista del autor como filósofo e historiador, así como la finalidad espiritual y teológica de la versión propuesta, la cual, necesariamente, pone el acento en el aspecto simbólico del texto sobre el que se aplica un enfoque intelectual contemporáneo. Como afirma de Diego, esta interpretación –como prefieren llamarla los musulmanes– del texto coránico es el resultado de la propia experiencia religiosa de su autor. En este proceso de formación espiritual, inextricablemente unido a la comprensión e interpretación del Corán, han jugado un papel determinante sus maestros mauritanos, senegaleses y nigerianos.

Pero no es ese el único soporte de esta empresa traductológica, sino también la formación filosófica de la que parte su autor, en la que se dan la mano pensadores de diversas escuelas y épocas, así como su formación islamológica. Los estudios de arabistas e islamólogos contemporáneos y las traducciones del Corán –además de la Biblia y otros textos parabíblicos– a distintas lenguas occidentales han sido indispensables a la hora de realizar esta traducción. De todo ello deja constancia el autor en un apartado conciso pero denso en la introducción del libro, donde se consigna la bibliografía que ha sido fundamental para él.

El estilo arcaizante de esta traducción, del que el propio traductor nos advierte en las páginas introductorias, se ha conseguido a través de diferentes estrategias como el hipérbaton o el uso de arabismos –algunos de ellos con un significado en desuso, como es el caso de cafre, Axarquía, Agarvía o casi en desuso, como amohinarse– que, unido a la decisión de dejar con su forma árabe algunos términos como *rabb*, *raḥmān* o *raḥīm*, dan como resultado una traducción de evidente aire morisco. La poética coránica y su simbolismo son los aspectos que inspiran esta traducción y que, por tanto, son privilegiados por ella.

Esta traducción respeta la división del cuerpo textual en *ḥizb, ǧuzʾ* y *manzil*, que en las traducciones a lenguas occidentales suele obviarse, así como el símbolo de postración que indica el momento en el que el creyente debe prosternarse durante la lectura. No nos parece esta una cuestión menor, puesto que al mostrar estas divisiones e indicaciones se acerca al

lector no musulmán el modo en que el musulmán salmodia y estructura interiormente el texto coránico; en definitiva, el modo en que lo vive. En cuanto a la división en aleyas, esta se ha conservado, pero sin romper el hilo del sentido, manteniendo la unidad sintáctica cuando es necesaria mediante un empleo óptimo de conectores en español. De igual modo, se ha logrado transmitir en buena medida la poética del texto, tanto en el efecto rítmico que algunas azoras poseen (véanse, por ejemplo, los primeros versos de la azora 51) o en algunas expresiones que resultan de gran belleza y poder evocador en español –especialmente en las últimas azoras– como, por ejemplo, «cristal argénteo» (azora 76), «los ángeles segadores» (azora 79) o «el cielo menguado» (azora 82).

La deliberada ausencia de notas a pie en el cuerpo de la traducción, haciendo que el texto hable por sí mismo y sea el lector quien interprete la ambigüedad de un fragmento si la hubiera, demuestra la pericia del traductor a la hora de mantener el poder evocador del original. Tampoco se ha empleado en exceso la estrategia traductológica de amplificación para añadir información al texto en la lengua de destino, por ese mismo deseo de no alejarse demasiado de lo que dice el original árabe y no intervenir en la impresión que el texto puede causar en el lector. No obstante, el glosario de nombres propios, lugares y conceptos que se presenta previo a la traducción, ayuda a seguir la lectura sin recurrir a las notas.

Con un libro de esta naturaleza, que cuenta con excelentes traducciones, ya clásicas, al español, es difícil no caer en la inercia de seguir lo que la tradición arabista ha estandarizado. Pero este texto conjura esa inercia y en esta versión se demuestra un esfuerzo por permanecer lo más fiel posible al árabe. De este modo, por ejemplo, se propone el término «matricial» para *raḥīm* –tradicionalmente traducido como «misericordioso»–, acercándolo al sentido que subyace en esa raíz verbal árabe, que no es otro que «matriz»; o la elección de «ego» para traducir *nafs*, fundiendo en un término el doble sentido («alma/psique» y «sí mismo») que la palabra tiene en árabe. Otro de los aciertos que podrían destacarse en esta traducción es la elección del término «becerra» para titular la segunda azora que todas las versiones a lenguas occidentales traducen como «vaca». En un lector perteneciente a un contexto cultural judío o cristiano el primer referente textual que le traerá esa palabra a la cabeza será el becerro de oro aludido en la Biblia y que, efectivamente, también aparece en la aleya 51 de esta azora.

Si, como afirma Antonio de Diego, el Corán parece no cerrar nunca sus significados, lo mismo podemos decir de sus interpretaciones y traducciones, siempre susceptibles de renovarse y adaptarse a su tiempo. Esta versión española del Corán constituye un nuevo hito en la historia de las traducciones del Corán a lenguas occidentales y una excelente contribución a la discusión filológica, traductológica y filosófica en torno a ellas.

Gracia López Anguita
Grupo de investigación HUM-931
Universidad de Sevilla

CABO-GONZÁLEZ, Ana María. *El* Kitāb al-taġribatayn *de Ibn Bāğğa y Sufyān al-Andalusī. Reconstrucción de la obra a través de las citas de Ibn al-Bayṭār en su* Kitāb al-ğāmiʿ. Introducción, edición, traducción, estudio e índices de Ana Mª Cabo-González. Colección Estudios Árabes e Islámicos. Fuentes. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2024. 366 páginas. ISBN: 9788400112905

Recibido: 02/12/2024 **Aceptado:** 02/12/2024

La publicación de ediciones críticas de manuscritos árabes inéditos y su traducción constituye siempre una extraordinaria aportación al arabismo que augura, además, una fértil posteridad de trabajos de investigación basados en esos textos que, por primera vez, se ponen a disposición de la comunidad científica. En este caso, la contribución que hace este libro es aún más reseñable, dada, por una parte, la escasez de investigadores que trabajen los textos médico-farmacológicos árabes clásicos y, por otra, el hecho de que esta edición es la reconstrucción de un texto hoy desaparecido.

El objetivo de este volumen es reconstruir el *Kitāb al-taġribatayn ʿalà ʾadwiyat Ibn Wāfid* que fue escrito a dos manos por Ibn Bāğğa y Sufyān al-Andalusī (ss. XI-XII) y que, como sugiere su título, pretendía completar la obra farmacológica de Ibn Wāfid, a través de las citas recogidas por Ibn al-Bayṭār (ss. XII-XIII) en su *Kitāb al-ğāmiʿ*. Solo desde un conocimiento profundo de Ibn al-Bayṭār, a quien Ana Cabo González ha dedicado gran parte de su reconocida labor investigadora, pudo surgir la intuición, germen de este trabajo, de que era posible recomponer el libro desaparecido. La compilación de las referencias a dicha obra fue realizada a lo largo de los años dejando constancia de ello en diferentes publicaciones hasta tomar la decisión de acometer de manera sistemática y unificada esta investigación y ofrecer una aproximación razonable a lo que pudo ser el *Kitāb al-taġribatayn*.

Tras presentar una semblanza de los autores, la descripción de la obra y los tres manuscritos escogidos para la edición –de entre las ochenta y seis copias que se encuentran en diferentes bibliotecas del mundo–, se expone la metodología empleada en el estudio que precede a la traducción y que ocupa la mayor parte de este volumen, y se presenta una aproximación al círculo científico de Ibn Bāğğa y Sufyān y sus posibles fuentes. A esta introducción sigue una excelente traducción del texto, al mismo tiempo técnica y con un estilo natural en español, donde se presentan los simples según el orden del alifato, ofreciendo el nombre árabe, el nombre en español con sus distintas variantes y el término científico latino. A la traducción le sigue un anexo en el que se recogen otras veintiséis citas encabezadas por los autores Ibn al-Ṣāʾig y Sufyān al-Andalusī que, aunque no se sabe con exactitud si están recogidas del *K. al-taġribatayn*, completan igualmente de manera inequívoca las lagunas en los simples de la obra de Ibn Wāfid.

El estudio consiste en la comparación entre los simples recogidos por Ibn Wāfid en su *K. al-adwiya al-mufrada* y los recogidos en los fragmentos rescatados del *K. al-taġribatayn* para comprobar hasta qué punto esta obra completaba a aquella. El resultado es que, de los ciento noventa y ocho simples recogidos en la reconstrucción, cien no se encuentran en la obra de Ibn Wāfid. Pero más allá del interés intrínseco de las conclusiones que se desprenden de esta comparación –que aquí recogemos de manera somera– y que demuestran la aportación de estos dos científicos andalusíes a la farmacología, el estudio ofrece de manera minuciosa y exhaustiva las referencias en distintas fuentes seleccionadas por la autora, incluyendo autores clásicos no árabes, a cada uno de estos simples. La elección de dichas fuentes está determinada por las

materias tratadas: botánica, farmacología y medicina y entre estas once fuentes encontramos nombres como Maimónides, Averroes, Dioscórides, Galeno o al-Qazwīnī, dando idea de la envergadura de la investigación que sustenta este libro. En cada entrada, se muestra una tabla que contrapone las propiedades médico-farmacológicas del simple en cuestión tal y como aparecen en Ibn Wāfid y en el *K. al-taġribatayn*.

Tras las conclusiones, bibliografía e índices, se ofrece la edición crítica árabe con las variaciones de los manuscritos anotadas, en la que los simples siguen un orden alfabético y una numeración que los identifica en la traducción, el estudio y los índices. La edición viene rematada por un índice árabe de los simples recogidos en el texto.

A nivel formal, la edición ha sido cuidada en extremo: la tipografía, tanto en el texto en castellano como en el árabe, la numeración de cada entrada o las tablas hacen que la lectura sea agradable y que la información se presente con claridad, distinguiendo en un golpe de vista la traducción, las fuentes y el cotejo de las mismas. Esto, unido a unos índices de los términos árabes, los términos vulgares y los científicos facilita la localización de voces en las versiones castellana y árabe y en el estudio, y, en definitiva, propicia la inmersión en la lectura de este libro.

Este volumen, que demuestra, no solo el rigor filológico de Cabo González, sino también su pericia en la investigación, edición y traducción de textos técnicos constituye una extraordinaria contribución, no solo al campo del arabismo, sino al de la historia de la ciencia árabe y occidental.

Gracia López Anguita
Grupo de investigación HUM-931
Universidad de Sevilla

NIETO ORRIOLS, Daniel y CASTRO HERNÁNDEZ, Pablo (eds.). *Viajes, interacciones e identidades en el mundo antiguo y medieval*. Colección GEIMA Historia Antigua (Serie Historia Antigua nº2). Temuco: Editorial GEIMA Ediciones y Universidad Andrés Bello, 2023, 316 pp. ISBN: 978-956-09579-4-8.

Recibido: 02/12/2024 **Aceptado:** 02/12/2024

El interés por los textos de viaje producidos en el mundo antiguo y medieval no solo no cesa, sino que crece y plantea nuevas perspectivas y metodologías. *Viajes, interacciones e identidades en el mundo antiguo y medieval* es un libro editado por los historiadores Daniel Nieto Orriols y Pablo Castro Hernández, ambos docentes e investigadores de la Universidad Andrés Bello (Chile) que aborda esta temática coral, mostrando la vitalidad de la investigación sobre el mundo clásico y medieval en universidades americanas.

El libro que aquí reseñamos contiene, por un lado, «*las bases conceptuales de los viajes y de las identidades*» y, por otro, pretende «*abordar las discusiones y las problemáticas que permitan articular una trayectoria de los desplazamientos, los encuentros culturales y las construcciones de discursos, así como también las ideas y las representaciones de la identidad de los sujetos que se describen*» (p. 5). Se divide en tres partes: la *Presentación* a cargo de los editores (pp. 5-9) y dos partes integradas por doce capítulos firmados por los investigadores Paulo Donoso Johnson (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile), Leslie Lagos Aburto (Universidad de Concepción, Chile), Emiliano J. Buis (Universidad de Buenos Aires - UNICEN - CONICET), Raúl Buono-Core Varas (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile), Daniel Nieto Orriols (Universidad Andrés Bello, Chile) junto con Benjamín Rovegno Proust (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile), Juan A. Prieto (Universidad Andrés Bello, Chile), Rafael Beltrán (Universitat de València, España), José Antonio González Marrero (Instituto Universitario de Estudios Medievales y Renacentistas de la Universidad de La Laguna, España), Pablo Castro Hernández (Universidad Andrés Bello, Chile), José Miguel de Toro Vial (Universidad de Los Andes, Chile), Eduardo Demetrio Muñoz Saavedra (Universidad Andrés Bello, Chile) y Karolina Zygmunt (Universitat de València, España).

La primera parte del libro, titulada «*Conflictos, embajadas y expediciones militares: Identidades en la Antigüedad grecorromana*», aborda los discursos de la identidad en las narrativas historiográficas, literarias y epigráficas de la Antigüedad grecorromana. En esta primera parte, se presentan las contribuciones de Paulo Donoso Johnson («La guerra civil: una nefasta e indispensable categoría identitaria de las *póleis* griegas», pp. 13-31), Leslie Lagos Aburto («Tras los pasos de Dioniso: la expedición de Alejandro a la India», pp. 33-57), Emiliano J. Buis («Viaje(s) e identidad(es) en Menandro: desplazamientos espaciales, políticos y literarios en *Escudo* 1-96», pp. 59-83), Raúl Buono-Core Varas («La forma del discurso diplomático en Polibio: entre la verdad y la ficción», pp. 85-105), Daniel Nieto Orriols y Benjamín Rovegno Proust («*Italicae gentes et romanitas*: el rol de los itálicos en *Ab Urbe Condita* 1-10», pp. 107-137) y Juan P. Prieto («Spurius Ligustinus, Claudius Tiberius Maximus y Aurelius Gaius: la epigrafía en el estudio identitario del militar romano y sus desplazamientos (ss. II a.C.-IV d.C.)», pp. 139-181 + ilustraciones pp. 182-187).

La segunda parte, «*Viajes, representaciones e intercambios culturales en el mundo medieval*», se centra en los viajes, las representaciones y los intercambios culturales, analizando cómo se expone la identidad en las narrativas de viajes, en las crónicas y en las enciclopedias cosmográficas e históricas de la Edad Media. Esta segunda parte incluye los trabajos de Rafael Beltrán («'*Hincó los dientes y arrancó una astilla de la santa reliquia*': amenazas de robo de reliquias, entre la *Peregrinatio* de Egeria (s. IV) y la *Embajada a Tamorlán*» (s. XV), pp. 191-212), José Antonio González Marrero («Continuidad en el intercambio de saberes cosmográficos a uno y otro lado de los Pirineos en los siglos VIII y IX», pp. 213-232), Pablo Castro Hernández («Alteridad y etnicidad en la versión aragonesa de *El Libro de Marco Polo*: hábitos, prácticas religiosas y expresiones culturales de los pueblos de Asia (s. XIV)», pp. 233-248), José Miguel de Toro Vial («Reflexiones sobre el tiempo y el espacio en la crónica de Juan de Marignolli», pp. 249-274), Eduardo Demetrio Muñoz Saavedra («La confirmación foral en Vizcaya: viaje, identidad y pacto en las crónicas regias de la Baja Edad Media», pp. 275-299) y Karolina Zygmunt («Otros tiempos, distintos viajeros, la misma fascinación por la mítica urbe: la visión de Samarcanda en los relatos de viajeros medievales y contemporáneos», pp. 301-316).

Destacamos la magnífica introducción descriptiva del volumen a cargo de los editores, que dispone al lector a una lectura de todos y cada uno de los capítulos a los que accede, gracias a esta presentación, con una síntesis temática y conceptual sobre los mismos. La primera parte del libro aborda interesantísimos temas como la discordia civil y los conflictos sociales, la percepción griega de la otredad india que genera visiones extrañas, exóticas, barbáricas…, detalles geográficos, identitarios y literarios de la época de Menandro, las embajadas romanas y la expansión ultramarina de Roma, las experiencias militares del mundo romano y su base sociocultural y diversos aspectos de la identidad romana. La segunda parte recoge otra amplia paleta de sugerentes contenidos tales como el significado de las reliquias medievales y su transmisión intertextual, la representación de la *imago mundi* en el contexto carolingio e ibérico, la representación de la otredad oriental a través de la traducción hispánica de la obra de Marco Polo, la representación del espacio oriental en la crónica de viaje del franciscano Juan de Marignolli, los viajes monárquicos vistos a través de las crónicas castellanas bajomedievales y la representación de Samarcanda en la *Embajada de Tamorlán* de Ruy González de Clavijo.

En definitiva, estamos ante un interesante y completo volumen en el que se aborda y matiza una gran diversidad de elementos de reflexión sobre los viajes, las interacciones y las identidades en el mundo antiguo y medieval, cuya lectura recomendamos.

Maravillas Aguiar Aguilar
Universidad de La Laguna